

Análise dos “Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência”

Mário Ferreira dos Santos

Exige esta obra de Kant, que passaremos daqui por diante a chamá-la de Prolegômenos, uma análise especial. Contudo, por amor à síntese, só analisaremos as passagens principais, que interessam ao exame da Crítica e que possam oferecer elementos para uma crítica ao método crítico do famoso pensador de Königsberg.

A finalidade dessa obra consiste em examinar, se é possível, a Metafísica como ciência. Considera Kant que os ataques de Hume à Metafísica (e foram ao conceito de metafísica que ele concebia), constituíram o marco de uma jornada decisiva. Despertaram-no de um sonho metafísico e lhe deu uma nova tomada de consciência.

A Metafísica não se funda na experiência, e o objeto está além da experiência. “Assim nem a experiência externa, fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, base constitutiva da psicologia empírica, não lhe fornecerão fundamento. Ela é, pois, conhecimento a priori do entendimento puro e da razão pura”. (Prolegômenos, pág.20). Essas são as fontes do conhecimento metafísico.

Prossegue fazendo a distinção entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos. Os primeiros fundam-se no princípio de contradição. Mas os segundo já exigem outro princípio. Entre os juízos sintéticos, temos os a posteriori, cuja origem é empírica, e os a priori, cuja origem está no entendimento puro e na razão pura.

Conclui ele que todos os juízos empíricos são sintéticos e que os juízos matemáticos são sintéticos também.

Todos os juízos metafísicos propriamente ditos são sintéticos. Distingue ele os juízos que pertencem à Metafísica dos juízos propriamente ditos metafísicos. “Entre os primeiros há muitos analíticos, que são apenas meios para alcançar juízos metafísicos, que constituem o fim exclusivo da ciência e que são sempre sintéticos. Pois, se conceitos decorrem da metafísica, o de substância, por exemplo, os juízos que decorrem de sua análise decorrem necessariamente da Metafísica, assim: a substância é o que existe como sujeito, etc., por intermédio de muitos desses juízos analíticos, buscamos aproximar a definição dos conceitos. Mas como a análise de um puro conceito de entendimento (como a Metafísica o

encerra) não se pode fazer de outro modo que qualquer outro conceito, mesmo empírico, não pertencente à Metafísica (por exemplo, o ar é um fluido elástico, cuja elasticidade não é suprimida pelo frio em nenhum grau conhecido), o conceito é certamente propriamente metafísico, não, porém, o juízo analítico; esta ciência conserva, com efeito, alguma coisa de particular e também o seu caráter próprio, na produção dos conhecimentos a priori, que se devem distinguir do que têm de comum com todos os outros conhecimentos do entendimento; assim a proposição: “tudo o que é substância, nas coisas, é constante”, é uma proposição sintética e propriamente metafísica (op. cit., pág. 30).

“Se previamente se reuniu, seguindo certos princípios, os conceitos a priori que constituem a matéria e os instrumentos da metafísica, a análise desses conceitos tem então um grande valor; também poder-se-ia expor como uma parte especial (uma espécie de philosophia definitiva), contendo apenas proposições analíticas provindas da metafísica, com exclusão de todas as proposições sintéticas, que constituem a própria Metafísica. De fato, essas análises só oferecem uma utilidade considerável na Metafísica, quer dizer, relativamente às proposições sintéticas que deve fornecer a resolução prévia desses conceitos”(op. cit. pág. 31).

Comentando suas próprias palavras, conclui Kant que “a Metafísica dedica-se propriamente às proposições sintéticas a priori e que estas constituem seu fim” (?); para atingi-lo, tem ela necessidade realmente de muitas análises de seus conceitos, como consequência de juízos analíticos, mas o método não é em nada diferente do que há em toda outra espécie de conhecimento em que a análise serve apenas para dar nitidez aos conceitos” (op. cit. pág. 31).

A intuição sensível permite adicionar percepções a percepções, e realizar, portanto, facilmente, juízos sintéticos a posteriori, fundados, pois, na experiência. O problema que surge não é, portanto, para os juízos analíticos, nem para estes últimos, mas sim para os juízos sintéticos a priori, ou seja aqueles em que há um acrescentamento ao sujeito pelo predicado, não contido naquele, mas que é achado sem a experiência, fora da experiência. Ora, qual a validade de tais juízos? Em suma, o que dará a validade que deveriam ter tais juízos? Estas perguntas constituem a mola principal de toda pesquisa kantiana nesta obra, completada de modo mais pleno em Crítica da Razão Pura.

Comentando o trabalho de Hume (op. cit. pág. 36) escreve Kant: “Pois, como é possível, dizia esse homem perspicaz, que, quando me é dado um conceito, possa ultrapassá-lo e ligar-lhe um outro conceito que não está nele contido totalmente, tal como se lhe pertencesse necessariamente? Só a experiência nos pode fornecer tais relações (é o que ele concluía dessa dificuldade que tinha por uma impossibilidade), e toda essa pretendida necessidade ou, o que é o mesmo, todo este conhecimento a priori tomado por ela, nada mais é que o longo hábito que se tem de encontrar alguma coisa verdadeira e de considerá-la a seguir como objetiva a necessidade subjetiva”.

Na verdade, era para Hume difícil conceber tais correlacionamentos de conceitos. Todo o que combate uma posição filosófica sempre sofre alguma influência da posição combatida. Hume queria combater a metafísica racionalista, que, realmente, foi um momento de defluxo da filosofia ocidental. Mas, ao combatê-la, colocou-se na posição falsa de que o filosofar só poder-se-ia dar dentro dos quadros do racionalismo, e seguindo as suas normas e direções.

Racionalisticamente, devido ao abstractismo exagerado, os conceitos são estanques e o laço que os une não é facilmente compreendido. Se o racionalismo seguisse a linha platônica genuína, tomando em consideração os logoi analogantes poderia ter descoberto que há entre todos os conceitos correlacionamentos próximos ou remotos, e que todas as esquematizações, que nossa razão possa realizar, quando bem fundadas, lógica e ontologicamente, são analogicamente inseparáveis de outras e virtualmente contidas umas em outras, cuja consideração e presença no filosofar constitui o que chamamos de filosofar concreto. Damos exemplos desse filosofar em nossa “Filosofia Concreta”, onde se patenteiam os nexos de ligação analógica, o que impede se tome um conceito em sua total abstração, porque a abstração formal, como a consideravam os escolásticos, não realiza uma separação absoluta, mas apenas uma separação real-formal.

Fundado nas opiniões de Hume, Kant termina por concluir: “Como consequência, todos os metafísicos estão, solenemente e conforme prescreve a lei, suspensos de suas funções até que tenham resolvido de maneira satisfatória esta questão: Como são possíveis conhecimentos sintéticos a priori?”

Ora, os conhecimentos sintéticos a priori são tão possíveis como os analíticos, como veremos mais adiante, pois estes são possíveis quando fundados naqueles.

É deste modo claramente colocada a sua posição em face da Metafísica. Esta está suspensa, enquanto não resolver esse problema. Por acaso Kant o resolve? Também não o faz, e afirma que ninguém pode fazê-lo, porque a armadilha kantiana, como veremos, está armada à espera de qualquer um. Contudo, o problema já fora solucionado com séculos de antecedência. Essa prova agora nos cabe e é o que faremos oportunamente, ao criticar a sua famosa Crítica da Razão Pura.

...

Crítica da Crítica da Razão Pura¹

Crítica à posição de Kant

A única oposição seria que ainda pode restar ao que empreendemos nesta obra, é a que se funda no criticismo kantiano. Como, para muitos, Kant “desterrou de uma vez para sempre a vã metafísica”, como gozosamente afirma alguns dedicados ao estudo da filosofia, pois mostrou, de “modo definitivo” a impossibilidade de juízos sintéticos a priori, os únicos que podem caber à Metafísica, já que os sintéticos a posteriori são dados pela experiência, julgamos de nosso dever reproduzir aqui algumas páginas do que escrevemos em nosso “As Três Críticas de Kant”, onde examinamos a sua doutrina e justificamos a nossa. Pedimos ao leitor que nos perdoe a longa transcrição, mas como é imprescindível fundamentar a nossa posição, julgamos acertado esta providência.

...

É nos Prolegômenos que Kant procura responder a pergunta de como a Metafísica é possível como ciência. Na Crítica da Razão Pura, prossegue examinando o tema para concluir que a filosofia só será possível quando possa estabelecer-se fundada em juízos sintéticos a priori, o que nega ele tenha sido feito até o momento pelos metafísicos.

Kant é inegavelmente um produto final do Aufklärung, do século das luzes, do Iluminismo, da Ilustração, século que mereceu tantos nomes pomposos através dos tempos. Realmente, há um progresso no saber experimental e científico do homem. Quanto ao saber filosófico, porém, fez-se um hiato perigoso e terrível entre a filosofia do passado e as novas experiências filosóficas das quais Kant é um perfeito representante.

O Iluminismo que foi uma ascensão no campo científico, terminou por tornar-se no campo filosófico um período de trevas do conhecimento. Não era justo que esse hiato se

¹ Escrito no manuscrito: Entram aqui os originais que foram apenas à 3ª edição da Filosofia Concreta.

prolongasse, como se prolongou até nossos dias, a ponto de ser manifesta e palmar a ignorância de muitos filósofos da obra dos medievalistas e até dos gregos.

Mesmo que não houvesse elementos a nossa favor, estaríamos certos que Kant nunca leu nenhuma das grandes obras dos medievalistas, como por exemplo Tomás de Aquino, Duns Scot, São Boaventura e Suarez. Nem tampouco leu, senão por alto, a obra de Aristóteles e de Platão, porque, talentoso como era, não poderia, de modo algum, enunciar sobre a Metafísica, as afirmativas que encontramos em seus trabalhos, tão comuns e freqüentes em seu século, quando essa disciplina caíra no desfavor dos intelectuais de então, que julgavam que a obra de autores menores e os exageros de alguns metafísicos deficientes constituíssem o ápice da Metafísica.

Na época de Kant, proclamar-se metafísico era atrair sobre si o riso de todos os voltairianos de então. Kant era um homem tímido e tremeria dos pés à cabeça se o chamassem de metafísico. Tudo envidou para estar no seu século, procurando tornar impossível a Metafísica. E o fez com uma habilidade satânica. Sua obra é uma armadilha bem urdida. Caindo nela, ninguém se salva. Cerca aparentemente por todos os lados as possíveis saídas em favor de tese contrária. Usando de uma sofística extraordinária, e de argumentos aparentemente sólidos, consegue enlear os desprevenidos em suas malhas. Depois da sua obra só poderia vir o materialismo vulgar, o ficcionalismo, o empírio-criticismo, o positivismo, o relativismo filosófico, o agnosticismo, o materialismo histórico, o cepticismo moderno, o niilismo de toda espécie, o desesperismo de nossos dias, etc. Kant foi menos construtivo na filosofia que destrutivo. Não é de admirar que todos aqueles que procuram destruir o trabalho filosófico de séculos, busquem por todos os meios, difundir sua obra sem acompanhá-la da necessária crítica. Sabem muitos que o kantismo é um meio caminho aberto ao desespero e à destruição da filosofia. Não é, pois, de admirar que receba os afagos de alguns professores de filosofia e sua propagação seja tão estimulada, sobretudo pelos que têm interesses outros, muitas vezes inconfessáveis.

Vejamos algumas passagens da obra citada:

“A Metafísica, como disposição natural da razão, é real, mas tomadas em si unicamente (como o demonstrou a solução analítica da terceira questão capital) dialética e enganadora. Querer, por conseqüência, extrair dela princípios, e seguir, utilizando-os, é uma aparência natural, e na verdade, falsa. Ela nunca poderá produzir ciência, mas somente

uma vã arte dialética, onde uma escola poderá ter melhor êxito que outra, sem que nenhuma possa obter uma aprovação legítima e durável”. (Prolegômenos, pág.156)

...”Garanto que ninguém, após ter meditado e compreendido os princípios da crítica, nem que seja nestes Prolegômenos não voltará nunca mais a essa falsa ciência antiga e sofisticada...” (pág. 158).

Mas a metafísica que o Sr. Kant conhecia era a de Spinoza, Wolf, Leibnitz, Clarke, Newton, Mendelssohn, etc. Não conhecia os escolásticos. Conhecia Wolf, e bastava. Não era ele consagrado como o mais “profundo e completo conhecedor da escolástica?” E a síntese que havia feito, na exposição das doutrinas medievalistas, não era um “monumento de fidelidade?” Não era, pois, de admirar que Kant não perdesse seu tempo a ler aqueles volumosos trabalhos dos medievalistas, muitas vezes pouco inteligíveis. Bastava louvar-se em Wolf, e daí por diante era fácil o caminho. Mas, na verdade, Wolf não é considerado um autêntico expositor da obra dos medievalistas. Ao contrário, falsificou e não compreendeu muitas coisas, expondo-as falsamente. Quanto aos outros, no campo da Metafísica, foram levados por concepções racionalistas ou excessivamente idealistas, sem o devido fundamento na realidade.

“Toda arte falsa, toda ciência vã têm apenas um tempo, pois terminam por aniquilarem-se a si mesmas; a época de sua mais alta cultura coincide com a de sua decadência. Esse momento é agora vindo para a Metafísica: o que o prova é o estado na qual ele caiu entre todos os povos cultos, enquanto as ciências de todo gênero são estudados com tanto ardor” (pág. 159).

Mas qual foi a época de máxima ascensão e, portanto, de início do declínio? O século XVIII absolutamente não. O período áureo da metafísica foi na época de Tomás de Aquino e São Boaventura, Alberto Magno, Scot nos séculos XIII e XIV, e depois, no século XVI com os combrinenses e salmantenses. O período de que fala Kant é precisamente de declínio. Aquela metafísica era miséria da metafísica. Estava-se em pleno período de refluxo da escolástica, e o voltairismo havia influído nas consciências ingênuas. Realmente o espetáculo na filosofia era desolador. O que havia era o metafísicismo, forma viciosa da metafísica que Kant na verdade combatia. Ele confundira essa decadência com a ascensão, ou por ignorar a verdadeira metafísica ou por má fé. Preferimos por enquanto a primeira hipótese, mais consentânea com os fatos e com a própria obra de Kant.

Prossegue afirmando que metafísicos, em todo tempo, não fizeram essa ciência avançar um passo além de Aristóteles “o que resulta dessa causa bem natural que a ciência não existia ainda...”

“E aqui, a Metafísica não pôde validamente demonstrar a priori nem esse princípio (o da substância e do accidente), nem o princípio de razão suficiente, nem ainda qualquer proposição mais complexa, que se refira, por exemplo, à Psicologia ou à Cosmologia; em suma, nenhuma proposição sintética; assim, toda essa análise não alcançou nada, nada produziu, nada fez avançar, e depois de tantas agitações e ruído, a ciência está ainda onde ela estava na época de Aristóteles”...

E prossegue:

“Se alguém se acredita ofendido por isso, é lhe fácil reduzir a nada esta acusação, limitando-se a dar uma só proposição sintética na metafísica, e oferecendo-se a demonstrar a priori pelo método dogmático; se o fizer, mas então somente assim, eu concordarei que realmente contribuiu para o progresso da ciência e que essa proposição se for ademais, suficientemente confirmada pela experiência vulgar” (idem pág. 162).

E ele resume a sua posição filosófica nestes termos: “Todo conhecimento das coisas, tirado do entendimento puro ou da razão pura, é apenas ilusão; não há verdade senão na experiência” (pág. 171).

Finalizando afirma que cabe ao defensor da Metafísica “provar, seguindo seu método, ou seja, como lhe convém, por princípios a priori, uma qualquer das proposições verdadeiramente metafísicas que propõe, quer dizer, sintéticas, conhecidas a priori por conceitos, mas, em todo caso, uma das mais indispensáveis, por exemplo, o princípio de permanência da substância ou da determinação necessária dos acontecimentos do mundo por sua causa. Se não o pode, (o silêncio é uma confissão), deve convir que, não sendo a Metafísica nada sem uma certeza apodítica das proposições dessa espécie, é mister, antes de tudo, estabelecer a possibilidade ou a impossibilidade destas numa crítica da razão pura, sendo, depois, obrigado ou a reconhecer que meus princípios na Crítica são exatos, ou demonstrar que são sem valor” (pág. 176)

E dispensando as concessões que Kant faz, resolvemos dar a resposta, em duas partes: 1) mostrando a improcedência de suas afirmativas sintetizadas na Crítica, quanto à impossibilidade da Metafísica;

2) e realizando, por meio de demonstrações, uma construção filosófica rigorosamente apodíctica, em nossa “Filosofia Concreta”.

...

Introdução à nossa crítica

Não se poderia compreender devidamente a crítica de Kant sem considerar o clima de suas idéias, segundo as influências que sofreu dos autores que constituíram a sua leitura predileta e mais importante.

É mister considerar o empirismo fenomenista de Hume, o dogmatismo racionalista de Wolf, que a muitos parecia como a melhor manifestação da escolástica e o racionalismo de Descartes, de Leibnitz e de Spinoza. O ceticismo a que levava o empirismo e as contradições internas de que estava eivado o racionalismo, levaram Kant a considerar a necessidade imperiosa de uma crítica, capaz de resolver as aporias que surgiam ou estabelecer qual o alcance e qual a validade de cada uma, bem como os pontos sobre os quais a inteligência humana teria sempre que patinar inutilmente, sem encontrar uma solução como desejava, seguindo aqueles caminhos.

O postulado geral do racionalismo é o paralelismo da ordem da razão com a ordem das coisas. Mas, esse postulado é contraditado pela conclusão de que as coisas finitas são ininteligíveis. Ademais o fundamento da identidade, como a concebem os racionalistas, leva-os, mais cedo ou mais tarde, ao monismo e até ao panteísmo spinozista.

O conceito de empíria tem sido motivo de grandes divergências na filosofia e pode-se dizer até que grande parte da filosofia moderna gira em torno das maneiras de concebê-la.

O termo ex periência, de ex e do antigo perior, significa alcançar, averiguar, provar. Em alemão, erfahr deriva do verbo erfahren, que significa alcançar algo andando, portanto o indagar submetido às condições tempo-espaciais. Concebe-se, então, que indica a recepção de impressões por parte das coisas que se opõem, que ocorrem, de ob e currere, o que vem em sentido contrário. Deste modo nem toda intuição é experiência. Também não se pode confundi-la com pensamento, porque este é uma forma de conhecimento mais ativo e não depende da impressão imediata que pode o objeto produzir. Em seu sentido mais puro, experiência é toda a percepção produzida por impressões externas. É verdade que se emprega o termo em sentido analógico quando se fala em experiências místicas e outros. Aristóteles dava um sentido mais restrito ao termo. Para ele, a empíria era formada por

muitas percepções e pela memorização de casos análogos, formando uma imagem esquemática. Outros consideram experiência o juízo que se formula sobre a base da percepção, o juízo da experiência.

Kant considera a experiência não o juízo de percepção em geral, mas aquele no qual entra um conceito a priori do entendimento, o que lhe dá, por isso, uma validade universal. A experiência divide-se em interna e externa. A primeira consiste na percepção dos objetos, nos processos corpóreos, mediante os sentidos externos (sensorial) e, a segunda, a vivência dos próprios estados e atuações interiores anímicas.

A visão intelectual da essência é uma vivência intelectual. Poder-se-ia também, dar um sentido mais próprio, dentro das normas da Filosofia Concreta, desde que se busque o logos analogante de toda experiência. Neste sentido, a experiência caracteriza-se pela singularidade como ponto de partida e pelo seu caráter predominantemente imediato. Considerando-se assim, só há experiência dos fatos particulares, singulares, e não dos objetos universais necessários. O empirismo em sua forma singela parte da pretensão de que a experiência é a fonte única, primordial do conhecimento. Se permanecermos aí, torna-se difícil explicar os princípios do conhecer como universalmente válidos e necessários, nem tampouco se consegue fundamentar o valor do conhecimento indutivo porque o salto do particular para o universal não tem fundamento suficiente.

A análise da obra de Kant exige que a antecedamos por uma colocação prévia dos temas principais, e entre estes surge como mais exigente o espaço, o tempo, a intuição, o conhecimento, o juízo, sob todos seus aspectos, a possibilidade, a contingência, a existência, para citarmos os principais.

As nossas representações podem referir-se às coisas que pertencem a uma realidade absoluta, às coisas inteligíveis, ou então às sensíveis, fenomenais e a estas pertencem o tempo e o espaço. Kant examina a teoria newtoniano do espaço absoluto, uma realidade metafísica axiologicamente antecedente às coisas, e o espaço relativo que depende da existência das coisas, que é definido em relação a estas.

Para Leibnitz e para Wolf, o espaço é a idéia confusa da ordem de coexistência dos objetos. Para Kant, é um objeto conceitual. Newton aceitava a possibilidade de um espaço vazio antecedente a toda possibilidade dos corpos e fundamento do espaço relativo. “O

primeiro era o campo infinito da presença divina”. Como Kant concebia o espaço, veremos mais adiante.

Outro ponto importante que devemos previamente analisar em Kant é a sua concepção da razão suficiente e de causa. Em Wolf, elas são convertíveis. A razão lógica é a causa ontológica, e a causa ontológica é a razão lógica. Kant distingue a razão determinante antecedente (ratio essendi vel fiendi), não coincidindo esta necessariamente com a primeira. Assim o ser necessário é a ratio cognoscendi, não a ratio essendi da sua existência, porque a existência não pode fundar-se numa possibilidade. Deus é possível, mas dessa possibilidade não se pode concluir a sua existência. Tangemos aqui um tema dos mais profundos da filosofia, fundamento do argumento ontológico. Se partimos da finitude humana não podemos conceber que o homem possa captar o ser infinito fundado apenas na sua finitude. Ora, o ser infinito é logicamente possível. Se é possível não contradiz ele o ser. A não existência do ser infinito afirmaria que ele é nada. Neste caso nós tornaríamos inteligível o nada, o que é absurdo. E teríamos mais, éramos capazes de dar o que não temos, de alcançar o que não existe. Então teríamos de concluir que essa capacidade de alcançarmos o ser infinito teria sua razão de ser no que em nós se ausenta, o que seria contraditório, quando Santo Anselmo afirmava que se somos capazes de pensar no ser infinito, ele necessariamente existe, era porque a sua negação tornava-se contraditória e consequentemente absurda.

Tinha Santo Anselmo razão, na resposta a Gaunillon, de chamar a atenção que a idéia do ser infinito, do ser que nada de maior pode existir, não pode ser confundido, enquanto idéia, com a de qualquer coisa finita, que julgamos a mais perfeita na sua espécie, como as Ilhas Bemaventuradas, do argumento de Gaunillon. A paridade não procede, porque o ser contingente inteligível é inteligível como contingente, e as Ilhas Bemaventuradas eram contingentes e como tais podiam ou não existir. Mas a idéia de um ser absolutamente necessário, com o qual tudo o mais perde sua razão de ser, não só é inteligível, como logicamente necessário. Que a mente pode conceber seres contingentes, que podem ou não existir é indubitável, mas como poderia a mente humana alcançar a inteligibilidade do ser infinito e necessário? Não se argumente que há quem não possa concebe-lo e realmente há muitos cuja mente não chega a alcançá-los. Mas bastaria que um só ser humano fosse capaz de alcançar essa inteligibilidade para que ela, como possibilidade, se atualizasse num ser

humano. Ora, inteligível é só o ser. O nada absoluto é absolutamente ininteligível, e como não há meio termo entre ser e nada, porque mais que nada é ser e menos que ser é nada, o inteligível tem uma realidade. E como poderia ter uma realidade fraca, deficiente, o ser que é infinito e absolutamente necessário? Ademais a possibilidade dele não pode afirmar uma mera possibilidade, porque se é possível um ser infinito e necessário essa possibilidade estaria num ser contingente, e teríamos um possível de ser maior que suas causas, o que é absurdo. A possibilidade que captamos humildemente com a nossa mente do ser infinito e necessário afirma, ineludivelmente, na dialética de Santo Anselmo, a sua existência. Não procedeu com fraqueza o bispo de Bec. Sua demonstração é coerente com as idéias que espousa, e a sua justificação é dialeticamente rigorosa. Pode ser uma prova incompleta, e há muitas que gozam de maior renome, e que são ainda menos rigorosas, mas dentro da dialética que segue, ele tem suficientes apoditicidade, e pode ser corroborada por outras como temos mostrado em nossos trabalhos.

O grande argumento contrário é que a razão lógica de alguma coisa não garante ainda a razão ontológica, e muito menos a ôntica. Não se pode afirmar porque algo é possível que algo exista. Realmente, se o ser pensado é um ser contingente, porque é da razão do contingente existir ou não existir. Não, quando se trata de um ser absolutamente necessário, lógica e ontologicamente.

Por ser possível concebê-lo, essa possibilidade é da nossa mente, não dele. Na sua razão de ser não há possibilidade; há, sim, na nossa de conhecer. Ele é cognoscitivamente possível por nós, mas a sua existência não depende de nossa cognoscibilidade. Jamais Santo Anselmo queria afirmar que a razão da sua existência fosse dada pela nossa mente ou por qualquer outra mente. Nem tampouco que, pelo simples fato de sermos capazes de entendê-lo, estivesse por isso assegurado a existência. A razão do ser necessário só pode estar em si mesmo e não em outro. Ora, há em nós a capacidade de entender um ser cuja razão de ser está em si mesmo, que é infinito e necessário. Se é tal, não é a nossa mente que lhe dá tais atributos, porque a mente poderia falar e não entendê-lo, como há a de muitos que afirmam que não podem entendê-lo. Assim, nossa mente não é suficiente nem para garantir a sua existência, nem para garantir a sua não existência. Mas Santo Anselmo jamais disse que nossa mente fosse a fiadora dessa existência. Disse apenas que se podemos conceber um ser maior que tudo, o qual não superado por nenhum outro, e que esse ser é

inteligível, tal revela que a nossa mente é capaz de captar o que lhe é proporcionado: a inteligibilidade do ser. Portanto, o ser infinito e absoluto não é absurdo, não contradiz o ser, não revela nenhuma impossibilidade à nossa mente. Tal não quer ainda dizer que ele exista porque é inteligível. Um ser contingente inelegível é possível também. Mas aqui ressalta a diferença fundamental: é que a existência do ser contingente é contingente, e a do ser necessário e infinito é infinita e necessária. Esta não tem mais uma possibilidade ser ou não, mas uma necessidade de ser e uma total e absoluta impossibilidade de não ser. Sua existência é assegurada a nós pela sua necessidade e infinitude. Entre os possíveis (contingentes) tudo quanto é possível é possível, mas quanto ao ser infinito e necessário tudo quanto é possível, e que constitui a sua essência não pode ser apenas possível, mas necessário. Portanto tudo quanto a nossa mente pode descortinar no ser infinito, absoluto e necessário, todos os atributos que não o contradizem, são nele reais e não meramente possíveis. Ora, a existência é um atributo essencial, porque tal ser é essencialmente existente e existencialmente essente, pois essência e existência nele se identificam. Não é a sua existência uma conclusão apenas lógica, mas ontológica para Santo Anselmo, porque o ser contingente só se justifica pelo necessário. E nossa mente pode captá-lo. A ordem da inteligibilidade é contingente quando se refere a seres contingente, mas necessária quando se trata do ser absolutamente necessário.

A prova de Santo Anselmo funda-se numa via dialética, que não é a comum, e que necessita ser devidamente exposta. Não nos afastamos jamais da sua prova, porque há nela sempre constantes sugestões que nos provocam o máximo interesse e elementos para nossas investigações. Constantemente estaremos retornando a ela, sempre que exigir novas demonstrações a seu favor.

...

No desenvolvimento do pensamento de Kant observa-se que a razão ontológica extrínseca à essência não só não é convertível com a razão lógica, como nunca pode coincidir com ela. A razão lógica refere-se à identidade do sujeito com a sua razão explicativa. Ora, a razão ontológica extrínseca à essência é a causa à qual se refere a oposição relativa entre o efeito e o seu princípio físico. A causa, é, assim, outro que o efeito.

Compreendo muito bem (escrevia Kant nas “Quantidades negativas”, ak. II, pág. 202) como uma conseqüência possa ser apoiada sobre uma razão (Grund), segundo a regra da identidade; quer dizer, quanto à análise dos conceitos mostra esta conseqüência inclusa nessa razão..., posso ver claramente a ligação da razão e da conseqüência, porque a conseqüência é identicamente um conceito parcial desta mesma razão, mas que alguma coisa decorra de alguma coisa outra (aus etwas anderem).. sem que seja em virtude da regra de identidade, eis o que eu bem queria que me fosse explicado. Uma razão da primeira espécie chamo-a razão lógica, porque sua relação à conseqüência goza de uma evidência lógica; quer dizer, é manifesta segundo a regra da identidade. Uma razão da Segunda espécie chamo-a razão ontológica (real), porque a sua relação com a conseqüência é representada em meus conceitos verdadeiros, sem contudo a natureza dessa relação prestar-se ao juízo.

Ora, quanto esta razão ontológica em seu nexa a uma conseqüência real, eis a simples pergunta que eu coloco: como compreender que, porque alguma coisa é, outra coisa deva ser?

A conclusão de Kant é a seguinte: “segundo os nossos conceitos, a razão ontológica (Realgrund) não é uma razão lógica (logischer Grund), não é a regra de identidade que faz concluir do vento à chuva... Refleti sobre a natureza do nosso conhecimento, concernente a esses juízos, que põem em jogo razões e conseqüências, e proponho-me expor um dia com pormenores o fruto das minhas reflexões. Daí resulta que a relação de uma razão ontológica ao objeto, colocada ou descartada por esta, não pode, de nenhuma maneira, ser expressada por um juízo, mas somente por um conceito: este conceito pode-se ligá-lo, por análises, a outros conceitos mais simples, que representam igualmente razões ontológicas, mas de tal maneira, contudo, que nosso conhecimento da relação subdita (de dependência real), se detém em conceitos simples e irreduzíveis, que representam razões ontológicas, cujo nexa das suas conseqüências não seja susceptível de ulterior esclarecimento. Nessa época conclui Kant que o conhecimento humano está cheio de juízos indemonstráveis. Deste modo, afastava-se ele de Spinoza, Leibnitz e Wolf, e preparava-se para a Crítica da Razão Pura cuja análise desejamos fazer.

...

Teve, contudo, Kant, uma fase semi-empirista, na qual concluía que a Metafísica só encontraria uma justificação nos dados que fossem oferecidos pela experiência e não e apenas pela coerência lógica dos conceitos. Não se pode diminuir a influência decisiva que Hume exerceu sobre ele, e até quando procurou refutá-lo não pode impedir que muitas das suas idéias sofressem diretamente a influência daquela origem. A perda de confiança nas possibilidades da Metafísica, que atirou Kant no seu agnosticismo crítico, é produto em grande parte dessa influência.

A Metafísica só pode ser construída sob fundamentos dados pela experiência. Mas esta tem seus limites, conseqüentemente são limitadas as possibilidades daquela. É essa a conclusão a que chega no seu período semi-empírico, e que marca o ponto de partida para a Crítica da Razão Pura.

A influência de Hume caracteriza-se nas tomadas de posições que são típicas da fase anterior a essa obra. A realidade de um ser transcendental não se conclui pela coerência de sua definição. Só a existência do objeto assegura a sua realidade. Desse modo, a possibilidade de uma realidade é assegurada pela constatação empírica de sua existência.

A existência escapa, assim, à demonstração puramente analítica, porque esta reduz-se apenas a mostrar que há identidade de um predicado com o seu sujeito. Mas a existência real não é propriamente um predicado. Ela não pertence à definição, nem à noção de uma coisa, nem é essencial nem accidental a esta, por permanecer fora do seu conceito. Portanto, pensar sobre a existência de alguma coisa, não é estabelecer a sua existência nem muito menos conhecê-la.

(Inegavelmente, a experiência pode provar, pelo menos, a existência de alguma coisa. A total não existência, considerada apenas sob relação lógica dos seus conceitos não é incoerente, porque podemos afirmar a recusa de ser ao sujeito e ao predicado; ou seja, analiticamente, podemos estabelecer a negação. Desse modo, por uma simples análise formal não se refuta o nada, nem se demonstra a existência apenas analiticamente. É a conclusão a que chega Kant. Mas mesmo que não pudéssemos analiticamente demonstrar a existência desta ou daquela coisa, podemos, ao menos, demonstrar a existência de alguma coisa. Ou seja, a tese kantiana não prejudica em nada os postulados fundamentais da Filosofia Concreta).

Sendo a causa outra que o efeito e a razão lógica idêntica nos termos, nunca uma pode ser confundida com a outra, pois o que caracteriza a primeira é a alteridade, e é a identidade que caracteriza a segunda.

Se a existência real não é expressa por um predicado, nem pode ser o objeto de uma demonstração analítica, o argumento ontológico dos racionalistas cai por terra. A análise não pode demonstrar a causa. Consequentemente, toda partida da contingência nunca chegará apoditicamente ao ser necessário.

Contudo, Kant deu preferência a dois argumentos a favor da existência de um ser necessário que é o extraído da ordem e da harmonia das coisas e o fundado sobre a existência dos “possíveis”, que é de origem leibnitiziana.

Ele foi exposto por Leibnitz da seguinte maneira: ”A essência da coisa, sendo apenas o que faz a possibilidade em particular, é manifesto que existir por sua essência, é existir por sua possibilidade. E se o Ser de si é o Ser que deve existir porque é possível, é manifesto que tudo quanto se possa dizer contra a existência de um tal ser seria negar a sua possibilidade. Poder-se-ia ainda, sobre este ponto, formular uma proposição modal que seria um dos melhores frutos da Lógica: se o Ser necessário é possível, ele existe. Pois o Ser necessário e o Ser por sua essência são a mesma coisa. Assim o raciocínio, tomado deste lado, pode ter solidez; e os que querem que apenas das noções, idéias, definições, ou essência possíveis não se pode inferir a existência atual, caem com efeito no que acabo de dizer; ou seja, negam a possibilidade do Ser de si. Mas o que se deve notar, esse lado serve até para fazer conhecer que erram, e preenche o vazio da demonstração. Pois si o Ser em si é impossível, todos os seres por outrem também o são; já que não são senão pelo Ser de si; assim nada poderia existir. Esse raciocínio nos conduz a uma outra importante proposição modal igual à precedente, e que junta com ela acaba a demonstração. Poder-se-ia enunciá-la deste modo: se o Ser necessário não existe, não há ser possível. Parece que esta demonstração não foi levada tão longe até então: contudo, trabalhei noutros setores para provar que o Ser perfeito é possível.”

A possibilidade de que se trata aqui é a “interna”. E comentando esta passagem, escreve Maréchal: “Toda possibilidade interna apresenta dois aspectos inseparáveis: um aspecto normativo-formal: a coerência lógica; um aspecto material ou “real”: o conteúdo logicamente coerente. Todo “possível” – qualquer que seja – encontrar-se-ia suprimido,

tanto por supressão de seu real como pela supressão de seu elemento formal (quer dizer, por contradição lógica). Portanto, pode-se raciocinar da seguinte maneira: “O que suprimisse toda possibilidade é absolutamente impossível. Ora, a não existência de um ser necessário suprimiria toda possibilidade. Portanto, a não-existência de um Ser necessário é absolutamente impossível.”

A menor deste silogismo prova-se facilmente, segundo Kant: com efeito, a não-existência de um Ser necessário (subsistente por si) acarreta a impossibilidade de toda realidade, portanto a impossibilidade do elemento real (quer dizer não puramente lógico) de todo possível, portanto a ausência de toda possibilidade.

A maior, ao contrário, não é, parece, despida de ambigüidade. Ela pode receber diversas significações:

a) Entre a afirmação, que se supõe previamente admitida, do “possível”, e a afirmação de uma condição, que suprimisse toda possibilidade, há incompatibilidade lógica. Portanto, o que desfaria todo “possível” – quer do ponto de vista “formal”, por exemplo a negação do princípio de identidade; quer do ponto de vista material ou “real”, por exemplo a negação de toda existência, é impossível. O próprio Kant, no fim do § 2 (1ª. parte, 2ª. consideração) parece sugerir esta exegese (Trata-se de Beweisgrund...usw). Restamos então justificar a afirmação prévia do “possível”, conclui Maréchal” (op. cit. III, pág. 52).

Mostra ainda este autor que não há contradição entre este argumento e a crítica feita por Kant ao argumento ontológico. Naquela crítica, o ser necessário era suposto como deduzido a partir de existências contingentes, por via da causalidade. Aqui é ele concebido por uma condição lógica da possibilidade enquanto tal. Naquele argumento, o Ser necessário era demonstrado pelo mesmo conceito de sua “necessidade”, enquanto neste último argumento são garantidos analiticamente pelo simples fato de o Ser necessário ser posto como condição do conteúdo “real” de todo e qualquer possível. Há, assim, diferenças entre os dois argumentos. Quanto saber-se se este é mais sólido que o primeiro é uma questão que exige novos estudos.

Maréchal, no mesmo local, oferece ainda outra interpretação: “O que suprime toda possibilidade seria por si mesmo impossível, pois, se fosse por si mesmo possível, não suprimiria toda possibilidade. Proposição, pelo menos na aparência, evidente e analítica.

Ora, olhando-se de mais perto, o que é evidente é apenas que uma pretendida “essência” positiva, ou um pretenso “possível”, cuja noção comportaria a negação de toda possibilidade, seria logicamente contraditória e absolutamente impossível. Mas, o primeiro termo da maior, “o que suprime toda possibilidade” não designa aqui uma “essência” ou um “possível” hipotético, destruidor de toda possibilidade; trata-se de uma pura condição ideal, que acarreta, logicamente, a negação de toda possibilidade; ou, para precisar melhor, trata-se de saber se a proposição: “não há ser necessário”, ou “nada é considerado em si”, em sua significação própria, seria impossível, quer dizer, intrinsecamente contraditória, pelo simples fato apenas de conter analiticamente essa outra proposição: “nada é possível”; ou ainda, trata-se de saber se a hipótese: “ausência de existência necessária”, e por conseguinte de toda existência, junto à sua consequência: “ausência de toda possibilidade”, ofende o princípio de contradição. Sim, parece dizer-se, ou melhor, atribuir a Kant: “o que suprime toda possibilidade” coloca-se na categoria de impossibilidade ou do “contraditório”; portanto, a carência total da existência é impossível”

...

Admite Kant que a noção do nada, como ausência total de toda existência e de toda possibilidade, não encerra em si contradição interna. Mas que tenha possibilidade, e que, portanto, nada existe, eis o que é contraditório. Ora, na filosofia concreta não se chega à recusa do nada absoluto por uma razão de ordem lógica, mas simplesmente que é impossível ser verdadeira a sua postulação, porque esta já a nega. O nada absoluto é impossível em si mesmo e é contraditório não em si mesmo, mas em face de haver alguma coisa. As afirmações na filosofia concreta não são feitas isoladamente, mas em face das antíteses, da impossibilidade também das antíteses, porque todo juízo apodítico que é o marcado pela necessidade, implica não só a imediata invalidez do seu contraditório, como também, a insuficiência de tudo quanto o restringe.

A felicidade não é apenas a formal e lógica, mas também a material e a real (conteúdo). Os juízos da filosofia concreta fundam-se em teses dialéticas, que possuem em si mesmas uma condição formal e lógica verdadeira e também material, real-real, portanto.

Kant em sua Crítica da Razão Pura não só empreende a refutação, outra vez do argumento ontológico, como abandona, ou pelo menos silencia o seu argumento dos

possíveis, do qual não trata mais nem para defendê-lo nem para negá-lo, embora o negue implicitamente, em face dos novos postulados que oferece.

Quando o estudou, colocou-o entre as provas a priori, bem como reconheceu que a sua formulação não é puramente analítica, o que é o oposto do argumento ontológico.

O tema fundamental da Crítica da Razão Pura é, como nos mostra Maréchal, sem dúvida, o valor da metafísica. Mas o exame desse tema exige o de dois pontos principais: a relação exata do fenômeno e do inteligível no conhecimento objetivo e as condições de possibilidade do objeto no pensamento.

Teses principais de Kant

As teses principais de Kant na Crítica da Razão Pura são as seguintes:

1) Nosso conhecimento não tem sua origem exclusivamente nos sentidos.

Repele o sensualismo em seus excessos, embora reconheça que nossos conhecimentos começam com as nossas experiências; não todos, porém. Nossos conhecimentos sensíveis são compostos das impressões perceptivas e das idéias que nossa faculdade de conhecer produz. Essas idéias provêm da nossa capacidade de conhecer, e tem elas um caráter absoluto e universal. Nossas percepções são apenas singulares. A universalidade não poderia provir delas.

2) Nossa experiência só é possível pelo conhecimento que temos a priori das verdades necessárias.

Três são as noções a priori: as intuições puras, os conceitos puros ou categóricos e as idéias absolutas.

As intuições puras são as representações do espaço e do tempo construídas pelo espírito, sem as quais não há experiência nenhuma possível. São também chamadas de formas da sensibilidade. Enquanto a matéria que lhes é submetida pode variar ilimitadamente, essas formas são imutáveis. As relações entre as percepções são os conceitos ou categorias, cuja função consiste em ordenar diversas representações e fazer delas uma representação comum. Como a experiência se aplica a objetos singulares, e esses conceitos se aplicam ao objeto em geral, não podem Ter sua origem na experiência. Qualquer objeto perseguido só pode ser visualizado sobre quatro aspectos: qualidade, quantidade, relação, modalidade.

A variação dos objetos, dados pela sensação, não modifica a imutabilidade dessa forma. Tem o homem também idéias absolutas, como a alma imaterial e a do ser perfeito. Os conceitos são a condição de todo o pensamento, mas as idéias absolutas são a condição de todos os conceitos. Todo conceito expressa uma relação; toda a relação está inseparavelmente unido à idéia de uma causa primeira. Sem a idéia da unidade absoluta é impossível o conceito de quantidade; sem a idéia de perfeição é impossível o conceito de qualidade. O conceito de modalidade implica a série dos seres possíveis, e exige a realidade de um ser necessário. As idéias absolutas são também chamadas de idéias transcendentais; por isso diz Kant que todo e qualquer juízo, e até toda e qualquer percepção, supõe a idéia de infinito, a idéia de Deus.

3) Os juízos, que a razão constrói, não são necessariamente verdadeiros, e podem não corresponder à realidade das coisas.

Entra aqui o exame do juízo. Os juízos analíticos não podem ser negados sem contradição. Mas só há progresso no conhecimento quando se constrói juízos sintéticos, e , sobretudo, juízos sintéticos a priori. O juízo sintético a posteriori tem a sua prova na experiência. Kant afirma que os juízos sintéticos a priori só são possíveis por uma intuição do tempo e do espaço. Ele reduz nossos juízos sobre a casualidade à expressão de uma relação de tempo. A noção de causa se identifica com a sucessão, tese de Hume, que ele, apesar de combatê-lo, termina por aceitar. Todo o juízo sintético sobre os objetos que estão fora do espaço e do tempo são, para Kant, afirmações ilegítimas. Assim os conceitos de substância, de causa, só são legítimas quando aplicados aos objetos da experiência. E servem apenas para tornar a experiência possível. Voltando à primeira tese, não se conclua que Kant seja um sensualista, porque a experiência não é apenas a que nos dá os sentidos.

4) Não percebemos os objetos tais como são, mas como nos aparecem. Como os objetos são em si mesmos a coisa em si, é o númeno (noumenon); como objeto de nosso conhecimento, como nos aparece, é o fenômeno. O tempo e o espaço não existem, e nós só percebemos os seres materiais no espaço e no tempo, e como estes não existem, são eles meras aparências. Deste modo, a sua natureza nos é inacessível. Kant conclui que o que conhecemos é nada. E o que é, é o que não conhecemos.

5) Há uma idéia da razão indubitável: a idéia do Bem. O Bem não pode ser uma simples forma do meu pensamento, porque ele me comanda, é superior a mim, impõe-me

uma lei. Portanto, tem uma existência fora de mim; não é uma simples abstração. Ela atua, porque uma abstração não poderia atuar, não poderia ser causa de nada. A realidade do bem supõe a realidade de um bem absoluto. Não há, contudo, uma acordância perfeita entre a virtude e a felicidade neste mundo. Portanto, deve haver num outro mundo. Deve, portanto, existir um ser infinitamente justo e infinitamente poderoso para remunerar cada um segundo o seu mérito. “Não posso crer na lei moral sem acreditar em Deus e sem esperar a imortalidade”. Estas teses morais de Kant são desenvolvidas na *Crítica da Razão Prática*, que será objeto de nosso exame.

Crítica da “Crítica da Razão Pura”

Passamos agora a analisar as idéias de Kant, expostas nesta obra fundamental, e a assinalar o seu verdadeiro intuito, o alcance das suas conclusões e mostrar, afinal, a improcedência de muitas das suas idéias. Não podemos saber como as coisas são, mas apenas sabemos como nós as pensamos. Esta é uma tese fundamental de Kant, que reduz, deste modo, a filosofia à lógica e também a negação pura e simples da razão, terminando, não em reformar a *Metafísica*, mas em suprimi-la. Kant é uma figura do fim do *Aufklärung*. Notava ele que a Lógica, desde Aristóteles, permanecia firme em sua serena imobilidade, que as matemáticas puras conseguiram a adesão total dos espíritos, a física teórica encontrava em Newton uma estabilidade, e as ciências experimentais ofereciam dados seguros. Só a *Metafísica* permanecia entregue aos caprichos das idéias mais díspares. Preocupou-se Kant pela segurança que ofereciam as outras disciplinas e pela instabilidade verificada na *Metafísica*. “Se não é possível pôr de acordo os que trabalham no mesmo mister..., pode-se estar persuadido que um tal estudo está longe de estar no caminho certo de uma verdadeira ciência”.

No exame dos juízos, estabelece Kant, em primeiro lugar, os juízos analíticos, os quais são simples e facilmente compreensíveis por todos. Repousam eles sobre os princípios de identidade ou de contradição. Eles apenas desassocia, pormenorizam, expressam uma noção dada. O predicado já está contido implicitamente no conteúdo do conceito do sujeito. Por si só eles não enriquecem o nosso conhecimento. Quando dizemos “todo corpo é extenso”, enunciamos um juízo analítico, pois ser extenso já está contido no conceito de corpo. Temos, então, um juízo meramente declarativo, explicativo, não, porém,

de modo algum, “extensivo”, no sentido clássico dos escolásticos. Tais juízos são fundados de fato e de direito no princípio de identidade.

Há outros juízos, porém, em que o predicado está totalmente fora do conceito do sujeito, e por mais que analisemos não encontraremos neste o predicado, nem explicita nem implicitamente. Esses juízos realmente enriquecem o conhecimento. São os juízos sintéticos, porque o predicado é adjudicado ao sujeito, formando com ele uma síntese.

Como se poderia afirmar de um sujeito A um predicado B, que não está implicado na própria idéia do sujeito? No juízo “todos os corpos são pesados” não podemos extrair o conceito de peso do conceito de corpo. É possível que não haja nenhum corpo que não tenha mesmo peso. Mas o corpo é um objeto de três dimensões, e como poderia, desse conceito, tirar o de peso? Este conceito é ajuntado ao de corpo. Temos, pois, um juízo sintético.

Mas, como há juízos sintéticos, cujo acrescentamento é dado pela experiência, há aqueles em que a síntese não é realizada totalmente a posteriori, como é o caso dos primeiros, que é de ordem empírica, mas de outra ordem, antecedendo a experiência, a priori.

Temos, assim, juízos sintéticos a posteriori e juízos sintéticos a priori. Deve-se compreender que a prioridade é lógica e não uma anterioridade psicológica. Nada impede, portanto, que a experiência seja, psicologicamente, antecedente ao nosso saber sobre o que conhecemos a priori, como o número e as leis do número.

São esses juízos possíveis e necessários à física pura, às matemáticas e à metafísica.

Ora, na Estética Transcendental, diz Kant que tais juízos só são possíveis pelas intuições do tempo e do espaço, e a seguir afirma que não é legítimo o juízo sintético a priori que não se funde numa intuição, e exemplifica com o argumento ontológico da existência de Deus.

Kant afirma que tais juízos só são legítimos (possíveis) quando fundados numa intuição e sem ela não têm valor.

É flagrante a contradição de Kant. Vejamos: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Ele responde: pelas intuições, o espaço e o tempo.

Nesse caso, não se estendem além dos sentidos.

Portanto, não tem valor senão quando relativos às coisas que pertencem à experiência.

Consequentemente: são sem valor. Os juízos sintéticos a priori, sem a intuição, não tem valor. Mas, com a intuição, assim apenas juízos sintéticos a posteriori.

Mas só pode ser sem valor um juízo possível, um juízo pensado, pois só no pensado pode haver erro.

A intuição não é necessária à formação de tais juízos, porque na verdade nós os construímos sobre objetos transcendentais e independentes do tempo e do espaço. A afirmação de uma causa primeira de todas as coisas escapa à intuição, e não corresponde a nenhuma intuição. Ora, que tal juízo é possível, é evidente porque podemos formula-lo. Resta, portanto, saber da sua legitimidade, ou seja se tem um objeto real. Kant o nega, porque não se fundam numa intuição do tempo e do espaço.

Não são as intuições do tempo e do espaço para Kant puramente subjetivas. E como poderiam elas oferecer objetividade a um juízo? E como a sua ausência poderia negar objetividade ao mesmo?

A contradição é indiscutível.

A intuição pura, que Kant considera representar um grande papel nos juízos sintéticos a priori, termina por não representar nenhum papel importante:

a) não é necessária à possibilidade de tais juízos;

b) não lhes dá nenhum caráter de legitimidade, pois a intuição é fruto apenas da imaginação.

Resta-nos saber como são possíveis os juízos sintéticos a priori, e qual a sua legitimidade. Kant responde pela negação.

Que fazemos juízos sintéticos a priori é inegável, e se são eles ilegítimos, é ilegítimo, portanto toda a nossa ciência, todo nosso saber.

A experiência, como a entende Kant, em sentido tão restrito, só nos dá sensações, não a realidade. Dá-nos os efeitos e não as causas.

Kant diz que tais juízos são legítimos quando necessários à experiência. Mas como sabê-lo se a origem deles é duvidosa? Do mesmo modo que se conclui pela legitimidade fundada na experiência, poder-se-ia concluir que a experiência não é legítima, porque ela se apoia sobre juízos de valor contestado.

Kant caiu no cepticismo e dele não se liberta por mais esforços que faça. Como pode assegurar que a experiência é bastante para legitimar o juízo sintético a priori? A aplicação destes à experiência dá-lhes valor, mas por que? Porque os que se aplicam à experiência valem mais que os que não se aplicam a ela, como os que ele chama de transcendentais?

Se só são válidas as afirmações da razão (juízos sintéticos a priori), quando fundados na experiência, porque não se exige o mesmo para os analíticos? O princípio de identidade não é tão válido à natureza da razão como o de causalidade e outros axiomas que surgem no são filosofar?

Diz-nos ele que, no juízo analítico, a contradição não é válida, mas pode ser válida no juízo sintético. Mas quem pode negar que a contradição de um juízo sintético a priori implica uma absurdidade? Se não se aceita o contraditório por que se vai aceitar o absurdo? Vejamos este juízo da filosofia concreta: todo ser que não tem uma razão de ser em si mesmo é um ser dependente. Contradição: todo ser que não tem uma razão de ser em si mesmo não é um ser dependente. Tal ser, então, não penderia de outro, mas de si mesmo. Se pende de si mesmo tem sua razão de ser em si mesmo. O segundo juízo é absurdo e falso. E que demonstra isso?

Um exame simples nos mostra a validez incontestável de nosso método: num juízo analítico, afirma-se apenas a identidade de uma concepção subjetiva consigo mesma, e, num sintético, uma relação entre dois termos. O juízo analítico tem um valor puramente lógico, enquanto o juízo sintético pretende possuir um valor objetivo metafísico, é o que afirma Kant.

Mas aqui está o erro de Kant. Os juízos analíticos não são puras afirmações lógicas. Todos eles pressupõem uma afirmação metafísica, um juízo sintético a priori. Se esse juízo não é expresso, é, no entanto, subentendido.

Realmente todo juízo analítico pressupõe o princípio de contradição, está certo.

Mas o princípio de contradição pressupõe outros, antecedentemente, como o mostramos em Filosofia Concreta.

Quando digo que um ser é possível, acrescento ao ser a contingência. Eis aí um juízo sintético a priori.

Quando digo que certamente um ser existe, acrescento-lhe a realidade do pleno exercício de seu ser. Eis outro juízo sintético a priori.

Quando digo que um ser é o que ele é, tanto falo de seres no pleno exercício de si mesmos, como meramente possíveis. Há aí duas afirmações que são juízos sintéticos a priori (que há seres no pleno exercício de si mesmos e há seres possíveis). A possibilidade ou a existência não estão inclusas no conceito de ser. Vê-se que o princípio de contradição inclui, assim, dois juízos sintéticos a priori: esses que acima citamos. E também quando dizemos que uma coisa é ela mesma, dizemos que ela o é no mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Portanto, a afirmação do tempo e das relações possíveis já estão inclusas no princípio de contradição. E mais ainda: esse princípio tem de ser considerado eterno (imutável), e também necessário. E afirmar a eternidade e a necessidade é construir juízos sintéticos a priori.

Kant afirmou que são válidos os juízos analíticos, e pôs em dúvida a legitimidade dos sintéticos. Mas esse são inseparáveis daqueles. A pergunta de Kant é a seguinte: como são possíveis, como são legítimos os juízos sintéticos a priori?

A resposta que se lhes dá é esta: com a mesma legitimidade dos juízos analíticos, porque estes pressupõem juízos sintéticos a priori.

...

Examinemos o juízo: todo ser contingente tem uma causa. Que se entende por ser contingente? O ser que pode ser e pode não ser, aquele que não em si mesmo suas razões de ser, aquele cuja não existência não implica contradições, e que só pode existir como consequência de outro.

Se se enunciar o princípio de causalidade da seguinte maneira: Todo contingente (ou seja todo ser cuja existência é condicionada de fora) tem uma causa (ou seja, está submetido a uma condição exterior), o juízo é tautológico, e seria assim meramente analítico. Kant dizia:” Quando uma coisa é admitida como contingente é uma proposição analítica dizer que tem uma causa”.

Realmente é assim. Maréchal responde: “Mas que uso fazer de uma proposição analítica desse gênero? Nenhum; pois como poderei saber, de um objeto qualquer, se “sua existência está condicionada de fora”? :A experiência de um objeto me mostrará sua causa empírica, os antecedentes que o determinam no tempo. Mas se se trata de uma causa metafísica, terei de considerar o objeto empírico em si mesmo, e nunca a pura análise fará sair, do conceito desse objeto, a nota metempírica de “contingência” ou de “dependência

causal”. Contudo, considerando tal ou tal objeto, posso ao menos “conceber” que não tenha existido. Sua existência não é necessária. Ela é contingente.

Esse raciocínio parecerá sem dúvida um pouco rápido. De poder eu “conceber a não-existência de um objeto, não se segue, de maneira alguma, observa Kant, que essa não-existência seja possível na ordem real. A aparente possibilidade lógica não permite concluir imediatamente a possibilidade física: “eu concebo” não se traduz analiticamente por “isto é”, nem tampouco “eu não concebo” não se traduz analiticamente por “isto não é”. Mas, prosseguir-se-á, este “objeto” muda; pode, pois, “ser e não ser”, eu o verifico. Sem dúvida, verifica-se neste objeto uma sucessão de modalidades: mas verifica-se imediatamente a desapareição ou a alteração de seu princípio substancial?... Vamos mais longe: suponhamos que se verifica sucessivamente a existência e a não-existência do objeto ontológico”, poder-se-ia, por simples análise, extrair do conceito “possibilidade sucessiva de existência e de não-existência” esse outro contra conceito: “contingência, dependência de uma causa”? sendo dado esses dois conceitos, pretender-se-á, não somente que um seja convocado pelo outro (o que não é contestado), mas que seja incluso no outro, de maneira que um não representa senão um aspecto parcial do outro?”

Em suma, conclui Maréchal, os dados conceptuais, diretamente fornecidos pela experiência não contêm nem a nota: contingência, nem a nota: dependência de uma causa. Se se lhes atribui, contudo, irresistivelmente, essas duas notas, não o pode ser senão em virtude uma síntese a priori”.

Wolf queria reduzir toda certeza a priori ao tipo analítico. E muitos julgaram que esse será o proceder da escolástica. Fatalmente essa atitude teria de prejudicar o bom nome da Metafísica, como aconteceu. Hume, por sua vez, combatendo essa atitude dos dogmáticos, caiu no excesso contrário, e não compreendeu devidamente o sentido do a priori dessa síntese. O abismo entre ambas posições era fruto de um abstratismo vicioso e de um desconhecimento exato do que já havia sido feito na filosofia.

O problema continua de pé. A pergunta da Crítica da Razão Pura permanece: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Busquemos outros caminhos.

...

Não se trata apenas de mostrar os erros da posição de Kant, mas demonstrar porque o conhecimento racional começa pela síntese, e qual o nexó de necessidade e legitimidade

que possui. Este nexos não é a intuição sensível, nem a intuição ideal da imaginação, mas sim uma intuição da consciência, na qual se dá sinteticamente a atividade que expressamos, e o objeto sobre o qual tende esta atividade (intencionalidade). O objeto é o possível. Alguma coisa há é um juízo sintético. Na Filosofia Concreta este juízo é simultaneamente um juízo de experiência e sintético porque o haver implica o possível, o poder ser e, também, o ser. Se formularmos o juízo há alguma coisa possível, nele vemos a afirmação simultânea de uma coisa que não é e de uma coisa que, em certas condições, passaria do nada a ser.

Se há alguma coisa possível, decorre que ela não é possível em si mesmo, mas em outra e, fatalmente, como vimos na Filosofia Concreta, teremos de alcançar a um ser necessário, cuja negação levaria à negação de toda possibilidade. Deste modo, toda a possibilidade depende dele, e nenhuma poderia estar forja dele, o que nos leva ao juízo que atribuirá a onipotência a esse ser necessário. Eis porque, afirmando o contingente, afirma-se o necessário.

Se afirmamos que a coisa é possível, afirmamos que ela só pode vir a ser em certas condições, e dizemos que alguma coisa é possível, considerando o antes da sua produção, a qual está subordinada a determinadas condições, o que é afirmar o princípio de causalidade. Se há uma causa primeira, esta terá que ser necessariamente livre e inteligente, o que nos levaria ao princípio de finalidade. Deste modo, fundados na possibilidade, podemos construir os juízos sintéticos a priori da Metafísica. Também os juízos sintéticos a priori das matemáticas fundam-se na possibilidade. Supor o número e uma figura é supor que há alguma coisa possível como também é possível tudo que não é contraditório. Sem este princípio não poderia o geômetra construir nem definir uma figura, nem supor um espaço e suas divisões. Kant submeteu todos os juízos sintéticos a priori à condição da intuição sensível, pelo menos da intuição ideal do espaço e do tempo. Mas esta condição não é necessária à sua possibilidade nem à sua legitimidade, pois sendo esta intuição puramente subjetiva ela não poderia contribuir a subjetividade de um juízo.

Os juízos sintéticos a priori são tão legítimos como os juízos analíticos, pois sendo esta intuição puramente subjetiva ela não poderia constituir a subjetividade de um juízo.

Os juízos sintéticos a priori são tão legítimos como os juízos analíticos, pois estes dependem daqueles, ou são pelo menos inseparáveis deles.

O juízo há alguma coisa possível é sintético a priori e é fundamento de proposições sintéticas a priori, pois, como vimos, todos os princípios da Metafísica e os da matemática supõe-no, e dele decorrem.

...

Toda percepção supõe as noções de Tempo e Espaço, para Kant. Mas estas idéias são relações subjetivas. Na realidade os objetos não estão no tempo nem no espaço, embora assim os percebamos.

Os que seguiam a escola newtoniana afirmavam a existência de um espaço absoluto; para Leibnitz era um puro conceito abstrato. Ora, Kant não conhecia outra concepção do espaço que as de Leibnitz e Clarke, pelo menos é o que se conclui da sua Crítica, porque apenas fala delas.

Ele conclui: a noção do espaço é pressuposto pelas percepções externas como sua condição de possibilidade;

b) não é uma noção decorrente por identidade, mas uma concepção singular que abarca em si os objetos sensíveis;

c) é uma intuição pura, porque não é um conceito discursivo, abstrato, e é pura, porque não é composta de sensações, mas um antecedente necessário (a priori) das sensações externas;

d) não é algo objetivo e real (nem substância, nem acidente, nem relação), mas algo subjetivo, ideal, um esquema coordenador das nossas sensações externas;

e) é, quanto à realidade em si, algo imaginário, mas fundamento da verdade dos sentidos externos;

f) é o “princípio formal do mundo sensível” enquanto sensível.

As mesmas conclusões ele aplica ao tempo.

Kant afirma a idealidade do tempo e do espaço. São leis a priori do fenômeno, e não realidade em si. As sensações nos aparece sempre distribuída no espaço e seriada no tempo. Eles agrupam as sensações e, por isso, têm o papel de forma. E como toda forma tem certa aprioridade sobre a matéria, são eles a priori, não porém inatos. Kant combate o inatismo como uma “filosofia preguiçosa”. Esses conceitos são “adquiridos”, mas no sentido em que

expressam as leis gerais de uma atividade exercida pelo nosso entendimento no momento da experiência.

Kant afirma que “o espaço não é um conceito empírico”. Não é intuído sensivelmente, mas uma condição prévia, universal e necessária, da experiência sensível. Não é uma representação empírica, derivada da experiência, porque esta não é possível sem a representação do espaço. É a priori, porque serve de fundamento à intuição dos fenômenos. Não é algo abstraído das coisas, um conceito universal, porque é essencialmente um e compreende em si todas as coisas e não se multiplica nelas. Só pode ser uma intuição pura. Ademais é representado como uma grandeza infinita, uma totalidade na qual coexiste em ato uma infinidade de partes, o que não convém a nenhum conceito, mas apenas a uma intuição a priori. É ele que dá a apoditicidade aos juízos da geometria.

O mesmo se dá quanto ao tempo. Daí a relatividade da sensibilidade, toda intuição sensível. No entanto, é preciso apontar que a razão do ser, no sentido da escolástica, não é um sensível per se mas apenas per accidens.

“Os que admitem realidade absoluta do tempo e do espaço são obrigados a admitir dois não-entes eternos e infinitos. Se tomam o partido de ligar às coisas o tempo e o espaço devem negar validade às matemáticas a priori” (Crítica da Razão Pura)

Não são o tempo e o espaço entes reais-reais, porque, então, se todos os entes que estão no tempo e no espaço se aniquilassem, restaria o tempo e o espaço vazios.

Leibnitz considerava o tempo e o espaço atributos do mundo real-real. Como houve sempre possíveis, porque Deus é onipotente, sempre houve tempo e espaço. Clarke dava-lhes o papel de atributos de Deus. Para Leibnitz eram apenas relações entre as coisas que Deus pensou de toda eternidade, mas realizados quando Deus criou as coisas.

Outros definem o espaço como a soma indefinida dos fenômenos coexistentes possíveis e o tempo como a soma indefinida dos fenômenos sucessivos.

Na verdade, o conceito de espaço implica simultaneidade, e o de tempo, a sucessão. Como não há sensação sem ambas (simultaneidade e sucessão), tempo e espaço são esquemas daqueles> (Nós examinamos esse tema em “Tratado de Esquematologia”).

A definição acima proposta evita o erro de Leibnitz, porque não os submete à existência das coisas contingentes. Evita também o erro de Clarke. E, por sua vez, evita a

hipótese kantiana que, negando a objetividade de ambos, nega a validade desejada para a matemática e para as ciências.

Tempo e espaço não são apenas idéias do homem como o quer Kant. Se assim fossem, a natureza seria apenas uma projeção humana.²

Uma coisa real pode fazer parte de uma coisa ideal. Quando dizemos que terminamos a metade de nosso trabalho, dizemos Ter realizado (realmente) o que idealmente era possível. Um hemicírculo desenhado é a metade e um círculo ideal. Portanto, podem os corpos reais serem apenas uma parte dos corpos possíveis.

A aceitação de que o tempo e o espaço seja considerados como a soma indefinida dos fenômenos e dos corpos possíveis, impõe-nos desde logo a pergunta: é realmente possível que os fenômenos se sucedam indefinidamente? E mais adiante: é realmente possível que a soma dos corpos seja indefinidamente susceptível de aumento?

A aceitação da possibilidade implica possíveis indefinidos. Há, assim, uma objetividade do tempo e do espaço, não porém que sejam entidades em si mesmos.

Sendo o tempo e o espaço realmente relações entre os possíveis, são eles realmente e objetivamente relações entre as coisas reais. Tornando-se reais coisas possíveis, reais e objetivos são o tempo e o espaço. Por essa razão a geometria é aplicável às coisas reais, às coisas da experiência.

Já o mesmo não se daria se fosse apenas idéias em mim. Não seria então possível a aplicação da geometria à arquitetura e à construção.

Kant nos coloca neste dilema: “Ou o tempo e o espaço, diz ele, são relações entre as coisas, e então não podem ser conhecidos, como as próprias coisas, senão pela experiência, o que é falso; ou são conhecidos a priori, e então não têm nenhuma relação com as coisas e não existem senão em meu pensamento”.

Mas os possíveis não residem em nosso pensamento, mas na ordem suprema do Ser.

Kant diz mais: “Se o tempo e o espaço têm uma existência objetiva, são eles a condição de toda existência em geral, e até Deus está submetido a essa condição: até Deus estaria no tempo e no espaço”!.

Mas a objeção é improcedente. Só os seres contingentes estão contidos na totalidade dos possíveis. O Ser necessário não se inclui aí.

² Mais adiante estudaremos especificamente este tema.

Não se pode atribuir infinitude ao tempo e ao espaço, mas apenas que são indefinidos. Uma realidade ou é finita, como o são as coisas contingentes, dependentes, ou infinita, como o é o Ser Supremo. Mas os possíveis podem ser indefinidos, e é essa característica que convém aos números e ao tempo e ao espaço. O infinito numérico atual é absurdo, porque sempre se poderia acrescentar mais um. O infinito numérico só o é potencialmente, nunca atualmente, já se demonstrou em Filosofia Concreta. O número é sempre susceptível de ser continuado.

Já demonstramos que a criação não é infinita, mas demonstramos também que à soma finita das realidades se coloca a soma indefinida das possibilidades.

As provas de Kant em favor da tese de que a imagem do tempo não provém da experiência são totalmente improcedentes. Para ele, o tempo é, em nós, a priori a toda experiência, e constitui a condição da possibilidade de todos os objetos da mesma.³ Em suma, conclui pela idealidade do tempo. “Se não possuímos de antemão a imagem do tempo, afirma ele, não podemos imaginar que existam processos no mesmo tempo ou sucessivamente no tempo”.

Assiste de certo modo razão a Kant, porque, realmente, a imagem de um processo que flui no tempo exige a precedência da imagem do próprio tempo. Mas tal imagem é uma elaboração conceitual do que é dado na percepção. É a sucessão que é imediatamente dada. A compreensão dessa sucessão, como o movimento do braço para apanhar alguma coisa, não supõe o conceito de tempo. O conceito é formado pela abstração dos processos reais, ao concebê-la como indefinidamente estendida e recebendo em si os processos particulares temporais.

Kant quer demonstrar a aprioridade do tempo porque podemos pensar que não sucede nada no tempo, nem podemos pensar que não existe nenhum tempo. Mas tal coisa não prova que a imagem do tempo seja anterior aos processos temporais. Só depois que formamos o conceito de tempo absoluto (um conceito bem racionalista) é que podemos pensar num tempo independentemente dos processos temporais reais.

Vries, refutando os argumentos de Kant, assim se expressa: “A prova principal de Kant é, sem dúvida, a terceira (a que citamos acima) tomada da possibilidade de juízos extensivos a priori sobre as relações de tempo: tais juízos, segundo crê Kant, “não podem

³ Os mesmos argumentos são aplicados por Kant para examinar o espaço.

ser obtidos da experiência, pois esta não os pode dar nem estritamente gerais, nem apoditicamente certos”” Respondemos: um juízo, que só consigna fatos experimentais, não pode obter nunca a estrita universalidade mesmo comparando conceitos abstraídos da experiência. Aqui aparece com toda clareza o suposto fundamental indemonstrado da crítica kantiana, que é: a idéia de que todo o dado, que é puramente sensorial, é “matéria bruta”, sem nenhuma forma; mas demonstramos que se dá uma compreensão do essencial no dado (um “intelligibile in sensibili”), portanto, que se podem abstrair conceitos essenciais que, comparados entre si, podem dar a conhecer relações essenciais necessárias de valor universal absoluto”. (op. cit. pág. 183)

Considera-se o tempo em si, como em ser em si, é falso. Não lhe corresponde nenhuma realidade, é certo. Nisto estão de acordo Pitágoras, Platão, Aristóteles, e os escolásticos. Apenas os racionalistas conceberam o tempo como um ser em si, subsistente, real, independentes das coisas que contém.

Mas a sucessão é dada intuitivamente, como vemos numa melodia, pois se os sons fossem dados simultaneamente a melodia deixaria de ser. Há, portanto, um fundamento real do tempo, que já está na dispositio rei. É o que nos cumpre examinar oportunamente quando estudemos a doutrina sobre o tempo e o espaço na filosofia concreta.

Como o demonstramos em “Tratado de Esquematologia”, e o temos examinado em nossos livros, o tempo e o espaço, que para Kant são formas a priori da sensibilidade, são esquematizações intelectualizadas da sucessão e da simultaneidade, que são as condições fundamentais de toda sensação.

Kant considera que o valor de objetividade é dado por essas formas puras da sensibilidade. Ora, fundados ainda no próprio pensamento de Kant, poderíamos argumentar do seguinte modo:

Tempo é o esquema intelectualizado da sucessão, das coisas sucessivas, o campo das coisas sucessivas;

Espaço é o esquema intelectualizado, ou o campo das coisas que se dão simultaneamente.

As idéias puras, que constituem o objeto da Metafísica, não simultâneas, tota simul, porque a correlação, a implicância dos conteúdos ontológicos é simultânea e não sucessiva.

Se a simultaneidade é o fundamento do espaço e a sucessão o fundamento do tempo, o que dá objetividade ao espaço é a simultaneidade, e o que dá objetividade ao tempo é a sucessão. Neste caso, as idéias puras teriam ainda na própria concepção de Kant um fundamento objetivo, como o têm a Matemática e a Física Pura. Seria uma consequência inevitável do pensamento kantiano levado com rigor. Poder-se-ia dizer que já estava incluso nas premissas de Kant essa consequência, que ele não deduziu, porque se deixou empolgar exageradamente pelas circunstâncias históricas do seu tempo, que era contrário à Metafísica e o termo metafísico havia se tornado pejorativo, e até injurioso. Observem-se as inúmeras vezes que Kant procura um humorismo sarcástico para referir-se à metafísica, e busque-se na história da sua vida a manifestação incontestada de seu verdadeiro terror pânico que o chamassem metafísico, o que aliás uma vez lhe endereçaram, e que o fazia tremer desde a raiz dos cabelos às unhas dos pés. Essa fobia, de fundo puramente psicológico e histórico, pode-nos perfeitamente explicar porque não levou ele avante a sua análise a ponto de reconhecer que havia um valor de objetividade, mesmo dentro da sua maneira de filosofar e da sua posição, para as idéias puras.

Pelo mesmo argumento que nega a objetividade do tempo e do espaço, Kant nega a objetividade das categorias que são noções a priori do entendimento. É a priori que admitimos causas, porque seriam reais se as conhecêssemos a posteriori.

A tese kantiana é: nada de objetivo, nada de real pode ser conhecido a não ser pela experiência.

Mas a tese não é provada. A experiência é singular e só nos revela o contingente. Neste caso só se poderia afirmar que é real o contingente. O necessário é apenas subjetivo. Só as leis do nosso espírito são necessárias.

Nesse caso, não se pode afirmar nada como necessário. Mas se nada há ou houve de necessário, como é que algo pode existir?

Se o mundo é contingente e não é necessário não teve sua razão de ser em si mesmo e, portanto, houve um momento em que não existia. E como poderia ter vindo a existir a não ser que lhe fosse dado o ser por outro, que não ele, necessariamente necessário.

A necessidade é apenas uma categoria para Kant, uma forma do nosso entendimento. Todas as categorias kantianas são da mesma espécie. Assim o são a realidade, a possibilidade, a modalidade, a relação, a comunidade, a individualidade, etc.

Contudo, Kant as usa de modo objetivo. E não esqueçamos que a experiência kantiana apenas capta os objetos como fenômenos e nunca como númenos, apenas como nos aparecem, nunca como são em si mesmos. Os númenos não são objetos da experiência. Portanto, se realidade é uma categoria, como pode Kant afirmar a realidade dos númenos? Ele desconhece a natureza deles, mas não nega a sua existência. Não afirmava ele contra Berkeley a realidade do mundo, não do fenomenal, mas do numenal? Não fazia ele uma aplicação transcendental da categoria da realidade?

E como poderia fazê-lo se afirmou que as categorias eram apenas aplicáveis ao mundo dos fenômenos?

É verdade que Kant diz que as categorias têm ou não têm verdade objetiva, dependendo dos casos. Quando aplicadas aos objetos da experiência são legítimas, do contrário, não!

Tudo quanto é finito tem uma causa. É uma tese concreta, para a qual Kant responderia: se é um artefato, como um relógio sim; se é o mundo, não o sabe. E por que? Porque o relógio está no tempo e no espaço; mas o mundo escapa ao campo da experiência quanto à sua origem. Por isso nada se pode afirmar.

Neste caso, as categorias são verdadeiras ou falsas por accidente. A experiência precisa considerá-las verdadeiras, nada mais. A objetividade dos princípios é dada pela subjetividade.

No entanto, podemos pensar em tudo quanto quisermos, imaginar até absurdos, não podemos, porém, derruir a precisão dos axiomas. Se o nosso pensamento é contingente, como se regula por normas necessárias? Se tudo é criado pelo homem, então, antes do homem as verdades matemáticas eram falsas, porque elas se referem a uma categoria, a de quantidade. Antes do homem $2 \text{ vezes } 2$ porque seria 4?

É a verdade que depende do espírito humano ou será o espírito que depende da verdade?

A intencionalidade do pensamento é uma verdade conquistada desde a escolástica, pois pensar é pensar sobre alguma coisa, pois pensar em nada é nada pensar. Se o valor de nossos pensamentos é dado pelo objeto, pelo conteúdo dos mesmos, e tais conteúdos não são reais, não se referem a coisas reais, nosso pensamento é irreal, ficcional totalmente,

como chegam a afirmar alguns kantiano que levaram até às últimas conseqüências do pensamento do mestre.

Uma idéia falsa é, contudo, formada de elementos verdadeiros. É o exemplo clássico da montanha de ouro. Montanha e ouro são reais, não, porém, a conjunção montanha feita de ouro. A falsidade está na associação das idéias. Tomada separadamente cada idéia é verdadeira. A falsidade surge da não adequação das idéias (*adaequatio intellectus et rei*).

Que pensa, então, nossa razão? Pensa a si mesma, suas próprias leis. E como poderia ela, cujas leis são contingentes, pensar no necessário, no eterno?

A afirmação e a negação são categorias. E como poderia pensar o nosso espírito sem afirmar ou negar? E como haver pensar sem tais aptidões?

...

Há um termo médio entre o entendimento e a sensibilidade, por intermédio do qual uma noção intelectual pode ser aplicada a um dado sensível. É o que Kant chama esquema. O esquema é um procedimento geral da imaginação, por meio do qual fazemos representações no tempo.

O esquema da substância é a representação da permanência no tempo.

O esquema da causalidade é a sucessão da diversidade segundo uma regra.

O esquema da necessidade é a representação da existência em todo o tempo.

A substância, a causalidade e a necessidade são assim conhecidas em relação ao tempo. Em suma, sem a idéia de tempo seriam impossíveis. Uma substância imutável escapa à sucessão.

Na permanente é a unidade do ser na diversidade do fenômeno e uma substância imutável não caberia em sua definição.

A definição de causa é a de lei. Confundir causa com lei não é novidade na filosofia, e Hume já caíra nesse erro, como nele caiu, depois, a escola positivista.

A causa, em ato, é simultânea com o efeito, pois algo é causa quando produz o efeito. E o efeito não dura enquanto não duram suas causas, ou outras que o sustentam. Sem suas causas, o efeito desapareceria, deixaria de ser. Hume jamais se debruçou no estudo que os grandes filósofos do passado haviam feito sobre a causa. Preferiu considerá-la segundo as caricaturas de certos expositores da filosofia alheia que mais falsificam do que reproduzem ou interpretam o verdadeiro pensamento que pretendem expor.

Nenhum efeito mantém-se sem suas causas, senão todas, pelo menos aqueles que o sustentam. Se atiro uma pedra, a força do meu braço é a causa da projeção no espaço, mas se ela diminui em sua velocidade, se ela cai, é a resistência de outros seres que diminuem o ímpeto e é a atração, a gravidade e a inércia que a fazem cair. Modelo um pouco de barro e dou-lhe a forma de uma estátua. A substância primeira (matéria), a forma que tem, e a minha ação forjam causas da estátua. Ela permanece como tal, depois de minha ação, mas sustentada por aquelas causas, sem as quais ela não permanece. A causa é do que algo depende realmente, sem o qual algo contingente não é. Portanto, a sucessão não é necessária para surgir o conceito de causa e efeito. Foi Hume que julgou assim, de modo a concluir que causa é o antecedente, e efeito o conseqüente. Mas a antecendência é mais ontológica e lógica do que cronológica. E o que não se pode nem se deve esquecer no conceito de causa não é a antecendência, mas a dependência real. Também a necessidade não se pode conceber apenas como a existência em todo o tempo. As verdade matemáticas são necessárias, mas independem do tempo. E ao Ser Supremo, que esquema de tempo se lhe poderia aplicar?

Não se quer afirmar que Kant esteja totalmente errado, não está, porém, totalmente certo. O esquema de força (cuja experiência externa é contada através dos efeitos) é semi-intelectual e semi-sensível. Tudo quanto atua sobre os sentidos é uma força. A causa é uma força em ato.

A teoria dos esquemas de Kant é válida na matemática, pois o número pode de certo modo ser considerado o esquema da quantidade. Quanto aos juízos dinâmicos, a sua teoria não procede, porque a noção de força é o esquema de todos os juízos dinâmicos.

...

Quatro são os princípios a priori do entendimento para Kant, segundo as quatro categorias. Aos juízos matemáticos correspondem os axiomas da intuição. Aos juízos dinâmicos correspondem as antecipações da percepção, as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico.

Que todos os fenômenos são quantidades extensivas é o fundamento dos axiomas da intuição.

Mas para os juízos dinâmicos o esquema é de força.

O princípio fundamental das antecipações da percepção é: toda sensação é uma quantidade intensiva. A intensidade é o grau de força que atua sobre nós.

Com o esquema de força, como o propõe Desdouite, as analogias da experiência tornam-se inteligíveis. Vejamos como Kant as formula:

1) A substância é permanente em todas as vicissitudes fenomenais.

É a força que permanece idêntica sob a variação das manifestações fenomenais.

2) Todas as mutações sucedem segundo a ligação de causa e efeito.

Essa ligação é a ação de uma força.

3) Todas as substâncias estão numa ação recíproca enquanto podem ser percebidas no mesmo tempo.

Não implica a ação recíproca um sistema de forças?

Os postulados do pensamento empírico são:

1) O que é adequado às condições formais da experiência é possível (ou seja, o que se concebe no tempo e no espaço).

Mas alguma coisa pode existir fora do tempo e do espaço, sem se adequar, portanto, nem às condições materiais nem às formais da experiência. O Ser Supremo existe fora de tais condições.

2) O que é adequado às condições materiais da existência é real.

Mas tal postulado refere-se apenas aos fenômenos e não aos seres em geral.

3) O que cuja conexão com o real é determinado segundo as leis da experiência é necessário.

Tal postulado determina a necessidade dos fenômenos. Mas não é Kant que afirma que os fenômenos não são necessários?

Afirma Kant que quando percebemos um objeto não o percebemos tal qual é, mas tal qual não é. Como algo que há na causa não está no efeito é impossível compreender que o efeito tenha em si ou que não tenha a causa.

Kant afirma que não percebe o objeto tal qual é, mas tal qual o percebo em mim mesmo.

Contudo ele apresenta razões:

1)Falta-nos um critério geral da verdade. A lógica só nos dá a conexão das leis do espírito e não das coisas. Não é ela capaz de determinar em que condições as leis do espírito estão conformes com as das coisas.

2)Os objetos nos aparecem no espaço. Ora, este não existe. Surgem como substâncias, causas, etc. Tais são apenas categorias aplicáveis aos fenômenos e não aos númenos.

3)Não há uma adequação entre os juízos a priori que podemos construir e as leis da natureza. Nossas idéias são necessárias e as leis da natureza são contingentes.

4)O númeno é o desconhecido. É uma idéia negativa. Aponta o limite onde termina a nossa sensibilidade.

A primeira razão é totalmente céptica, e destrói até as conclusões que a Crítica alcança. É ademais também uma afirmação dogmática, pois afirma como objetivamente verdadeiro que só temos uma verdade subjetiva.

Na segunda razão, espaço e tempo se identificam. Ora, os númenos são as causas das coisas, dos fenômenos, pois são a realidade que nos escapa. Não se contradiz claramente? Não está aplicando essas categorias ao que não é fenômeno.

Na quarta razão, não há dúvida que as formas do nosso pensamento são necessárias, e que os objetos conhecidos são contingentes. Mas há relações necessárias entre os objetos contingentes. Podem nossos conceitos não dizer totum et totaliter o que é o objeto. Tal já o afirmavam os escolásticos, pois não nos cabe um conhecimento exaustivo das coisas. Se não podemos captar tudo das coisas, o que captamos pode ser adequado à coisa. Kant comete o velho erro de que já havia sido refutado com séculos de antecedência; porque não podemos saber tudo das coisas não sabemos nada.

Em Kant é reduzido todo conhecimento ao sujeito pensante. Logo deveria pelo menos ser claro esse sujeito. Se Kant foi céptico quanto ao resto ainda o é mais no referente ao sujeito.

A consciência é apenas um modo de sensibilidade, e apenas nos dá a conhecer as modificações do eu, sem nada nos indicar de sua natureza. Não se sabe se é simples, se é composto, se é substância, se é força, se é causa, se é efeito.

É apenas o veículo de nossas idéias, de nossos pensamentos. Afirma, como vimos, que é um paralogismo afirmar que é uma substância.

Afirma que percebemos nossas modificações, mas não temos consciência de nós mesmos. E como podemos saber que são nossas?

O eu, diz Kant, é uma faculdade sintética. Mas essa faculdade sentimo-la como nossa, e não como algo impessoal, algo qualquer. Sentimos como nosso pensamento.

Não concluímos que há o eu porque pensamos. O eu nos é dado imediatamente, diretamente.

...

1ª.antinomia

Tese: Quanto ao tempo e ao espaço o mundo teve um começo (um limite).

Antítese: Quanto ao tempo e ao espaço o mundo é infinito.

A justificação da antítese é a seguinte: se o mundo teve um começo, houve um tempo vazio, no qual não existia nada que pudesse determinar alguma coisa a existir. Tal argumento teria validade se não se admitir a existência do :Ser Supremo. Mas Kant considera a existência do Ser Supremo problemática, embora não seja contraditória para a razão especulativa. Ora, o Ser Supremo atua fora do tempo, que nada mais é que a sucessão dos fenômenos reais ou possíveis.

Admitir um tempo vazio antes do começo do mundo consiste apenas em admitir que o mundo foi possível antes de ser real e não aí nenhuma contradição.

Kant nega tanto a tese como a antítese. Nega o não ter havido um começo, porque então teria passado um número infinito de estados sucessivos. Ora, o infinito numérico é absurdo. Se teve um começo, teria havido um tempo vazio, o que considera um absurdo.

A conclusão que tira desta antinomia é que ambas têm a mesma força, e são ambas indemonstráveis e metafisicamente é válida tanto uma como a outra. Considera, ademais, que são contraditórias, o que levaria a concluir que os contraditórios poderiam ser ambos falsos, o que é oposto ao que examina e estabelece a Lógica. Reproduzamos esta passagem, que lemos nos “Prolegômenos...” (pág. 124). “Quando falo de objetos no tempo e no espaço, não falo de coisas em si, pois as ignoro totalmente, mas somente coisas fenomenais, quer dizer, da experiência, como de um modo particular de conhecimento das coisas adequadas apenas ao homem. O que eu concebo no espaço ou no tempo, não posso dizer que existe em si, fora do meu pensamento, no espaço e no tempo; pois, então, eu contradiria a mim mesmo porque o espaço e o tempo e os fenômenos que eles encerram não nada de

existente em si e fora de minhas representações, mas unicamente modos de representação, e que é manifestamente contraditório dizer que um simples modo de representação existe também fora de nossa representação. Portanto, os objetos dos sentidos não existem senão na experiência; mas atribuir-lhes independentemente desta ou anteriormente a ela uma existência própria subsistente por si mesma, é como se se imaginasse que a experiência existe sem a experiência, ou antes da experiência”. Reduzem-se, assim, os objetos sensíveis, que constituem a experiência, a meras representações. E afirma categoricamente que só existem na experiência, como conclui no final do trecho citado.

Façamos um exame da tese e da antítese, nesta antinomia. Começamos pela tese.

A primeira interrogação que logo nos surge é o que entenderá Kant por mundo. Tem-se considerado mundo, neste sentido, como a soma de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese. Contudo, Kant o considera de modo especial. O mundo é para ele uma idéia, e não se limita a expressar a soma de tudo quanto contém. O mundo pode ser concebido como um modo de ser das coisas, enquanto totais. O mundo é, assim, de certo modo, transcendente. A tese afirma que esse mundo teve um começo, portanto que houve um não-ser deste mundo antes, ou que antes de começar não era, pois o que começa a ser começa a ser no precípuo instante que começa a ser. Há, assim, um limite no mundo: o começo. Ora, as coisas que constituem o mundo são coisas que começam, pois constituindo ele um dado da experiência, e como não temos experiência do infinito, mas apenas do finito, o mundo da nossa experiência é composto de fenômenos e, portanto, de finitos.

A conclusão kantiana de finitude é a de limitação quantitativa, não a concepção por nós exposta em nossa Filosofia Concreta que é a de dependência real, que é a única maneira de visualizar concretamente a finitude. Se consideramos o conceito de finitude como o concebe Kant, o mundo será fatal e necessariamente composto apenas de coisas finitas, porque se em sua composição entrasse um ser infinito este seria limitado, pelo modo de conceber a limitação por Kant, pelos seres finitos. Consequentemente, decorre da própria maneira de visualizar, que o mundo tem de ser necessariamente finito: ou seja, composto de coisas limitadas. É uma totalidade física (no sentido etimológico do termo physis, como natureza, como o conjunto do que nasce, do que começa a ser).

Mas Kant quer afirmar que essa tese não pode ser enunciada como algo sobre o qual tenhamos absoluta certeza, ou seja como algo verdadeiro em si mesmo.

Então poderíamos perguntar: ou o mundo teve um começo ou não, pois uma terceira possibilidade não cabe aqui. Se não teve começo, seria composto de coisas finitas que sempre existiram, como o afirma, por exemplo, a concepção atomística adinâmica, já por nós devidamente refutada em Filosofia Concreta.

Kant precisa ainda mais: esse começo se refere quanto ao tempo e ao espaço.

Se tomamos o mundo como uma totalidade, temos de considerá-lo sob dois aspectos: como parte e como todo; ou seja, em sua componência parcial, e em sua componência total. Em sua componência parcial, as coisas, que compõem o mundo, têm um começo ou não; ou sejam, as coisas (finitas) começaram a ser no todo. Poder-se-ia conceber ainda em sua componência total o mundo como não tendo tido um começo no tempo, mas sim suas partes, que surgem e desaparecem, mantendo-se a totalidade sempre uma totalidade constante de elementos que surgem e desaparecem. Deste modo, poder-se-ia colocar resta tese: o mundo, como totalidade, não teve um começo no tempo e no espaço, embora aos elementos componentes parciais tenham tido começo. Poder-se-ia afirmar, então, a abeternalidade do mundo como totalidade ao lado da temporalidade das partes componentes. Já examinamos a tese da abeternalidade do mundo e as suas possibilidades, como a expõe com tanta profundidade e firmeza Tomás de Aquino.

Na tese kantiana é negada a abeternalidade do mundo: este, como totalidade, teve um começo. Mas Ter um começo no tempo e no espaço é algo que merece outro exame, pois seria afirmar uma precedência ontológica destes quanto àquele, como se o tempo e o espaço antecedessem ao mundo. Como poderia dar-se essa antecendência e de que espécie seria ela? Se o tempo e o espaço, esvaziadas das coisas temporais e espaciais, são um mero nada, um vazio absoluto, teríamos para afirmar a tese que tais vazios haviam precedido as coisas componentes do mundo. Mas esse vazio é absurdo; conseqüentemente, a tese é absurda. É a conclusão que se teria de chegar, e é a conclusão a que chega Kant. Tempo e espaço, tomados em si mesmos, não são reais. Contudo, na escolástica, a tese é que tempo e espaço são parcialmente reais e parcialmente ideais, como veremos pela solução aristotélica que Kant desconhecia ou silenciava. Não há tempo e espaço independentemente das coisas tempo-espaciais. Não há um antes deles em relação às coisas. Quando as coisas tempo espaciais começaram a ser, começaram a ser o tempo e o espaço, cuja realidade funda-se na realidade de tais coisas. Tempo e espaço, abstraídos por nós e hipostasiados pelo

racionalismo, levou à construção de dois monstros ontológicos. Kant julgou que essa era a única maneira de pensar da filosofia. No entanto, Aristóteles e os escolásticos já haviam demonstrado que não era assim. A tese de Kant é, portanto, incompleta, e não representa a única maneira tética de afirmar o começo do mundo, salvo se enunciada do seguinte modo: O tempo e o espaço começam quando começa o mundo (das coisas finitas). Neste sentido a tese é rigorosamente verdadeiro, porque o que compõe o mundo são coisas que começam.

Que afirma a antítese: quanto ao tempo e ao espaço o mundo é infinito.

Infinito é o ser que não depende de outro para ser, o ser cuja existência não é dependente realmente de outro. Kant não considera assim, mas no sentido racionalista de o que não tem limites extensivos nem intensivos, ou seja o quantitativamente infinito, que seria uma maneira accidental de ser. A antítese é absolutamente falsa, e não necessitaria muito esforço para que Kant concluísse pela falsidade numa comparação com a tese. Sua absurdidade ressalta imediatamente, e sua possibilidade é absolutamente descartada. Afirmar que ambas têm a mesma validade é indesculpável. A antítese é absurda. Não é, porém, a tese. Essa antinomia perde sua razão de ser, pois o que se exige numa antinomia é igualdade de validade dos nomoi, que se opõem (anti), o que aqui não se dá. O tempo infinito seria para Kant um sempre haver do instante de ser do ser finito, um infinito de tempo a parte ante e um infinito de tempo a parte post. Um infinito espacial seria uma extensão vazia em todas as direções, um nada absoluto que se estende, o que é absurdo, um vazio que teria um onde sem fim, contido, portanto, em outro, que também é nada, contendo nada, ou contendo um número quantitativo infinito de coisas finitas. Ora, tais afirmativas já tivera refutações definitivas, inclusive matemáticas. E por que se toma tal conceito de tempo e de espaço? Apliquemos aqui um pouco de criticismo. Desde o momento que nossa mente concebe o infinito em sentido quantitativo, os monstros ontológicos de um tempo quantitativamente infinito e de um espaço quantitativamente infinito são conseqüências inevitáveis.

Mas se se conceber o infinito da única maneira ontológica são de concebê-lo como o fizemos em Filosofia Concreta, a tese de Kant como a antítese revelam-se como modos incipientes e frágeis de postular filosófico.

Kant nega, é verdade, a tese e a antítese. Mas onde erra é em afirmar a igual validade ou invalidez de ambas, e ao julgar que são as duas únicas maneiras de postular sobre o

tempo e o espaço. Deste modo, o que pretendia com esta antinomia cai por terra. Elas nada valem para defender a sua posição.

2ª. antinomia

Tese: Tudo, no mundo, é constituído pelo simples.

Antítese: Nada é simples, mas tudo é composto.

Defesa da tese: se não for simples o elemento componente (os elementos componentes), o corpo seria composto de um número infinito de elementos, o que é absurdo.

Mas seres simples não poderiam constituir uma extensão, afirma Kant em favor da antítese.

Esquece Kant que extensão não é apenas o único modo de ser das coisas.

Damos a seguir uma análise do simples e do composto, segundo a dialética concreta, que serve para mostrar a maneira frágil de colocar esta antinomia pelo famoso filósofo de Koenigeberg.

...

Examinemos estas duas teses da Filosofia Concreta⁴

3ª. antinomia

Tese: Há no mundo causas por liberdade.

Antítese: Não há liberdade; tudo é natureza.

Uma série infinita de causas segundas é absurdo. Deve haver uma causa primeira necessariamente livre.

Há liberdade no mundo dos fenômenos, que é a liberdade humana. Uma liberdade fora da natureza, fora do tempo, é a do Ser Supremo, cujos efeitos se dão no tempo, porque são finitos. Por isso podem ser produzidos no tempo efeitos determinados por uma causa livre.

Kant conclui, contudo, que ambas proposições são de igual validade e podem ambas ser falsas.

A tese afirma que há liberdade nas causas do mundo, ou seja nas causas dos fatos (fenomênicos), o que nega a antítese. A tese afirmaria que nem tudo quanto acontece decorre por uma necessidade inelutável. A idéia de liberdade implica a contingência do que

⁴ Entra a tese Ato e Potência são diferenças últimas do ser finito (Anotação no manuscrito)

acontece, porque o contingente é o que pode suceder ou não, sem que implique qualquer contradição. Uma causa livre é uma causa capaz de escolher um efeito, o qual é contingente, portanto. Afirmar a liberdade não é negar a necessidade. Mas é preciso distinguir: há uma necessidade hipotética, a revelada pela coisa que acontece que, se acontece, tem uma causa de seu evento. Mas essa necessidade não implica que o fato acontecido não possa Ter sido escolhido entre outros possíveis. Quando, pela vontade, o ser humano escolhe entre fazer isto ou não fazer, se faz ou não faz, em nenhum modo inverte a ordem cósmica, porque tanto fazer ou não fazer são contingentes e possíveis. O conceito falso de liberdade, que constrói o racionalismo, pode levar à fácil negação, devido a necessidade hipotética que deixa fora do conceito, e que não é concretamente considerada com aquela. A tese kantiana, portanto, pode parecer de impossível demonstração por nossos meios se colocada dentro daquela concepção, não, porém, se se considerar a liberdade, não no sentido de uma espontaneidade absoluta sem causas. Consequentemente, considerada assim, a tese é verdadeira e a antítese falsa. Afirmar que, na natureza, não há nenhuma liberdade, no verdadeiro sentido que se pode tomar este termo quanto aos seres finitos, é falso, porque afirmaria uma férrea necessidade, e negaria totalmente a contingência. Deste modo, a antinomia kantiana ainda é uma falsa antinomia, e é resultado de uma má colocação do problema.

4ª. antinomia

Tese: Na série das causas do mundo há um ser necessário.

Antítese: Nessa série, nada é necessário,, mas tudo é contingente.

Se tudo é contingente, deve haver um necessário, fonte dos seres contingentes.

Tal fonte não pode ser do mundo porque neste tudo é contingente, nem fora deste, porque, então, não poderia atuar neste. A tese é segura, mas a antítese é frágil. Porque um ser superior, necessário, fonte de todos os outros não pode atuar fora do mundo? Por que o infinito não poderia atuar sobre o finito? Um poder ao qual nada falta não pode agir sobre nada? Qual o fundamento da antítese?

Esta antinomia também é frágil.

...

As quatro antinomias de Kant são evidentes quanto às teses, mas falsas quanto às antíteses. A antinomia é apenas aparente. Em vez de demonstrarem a impossibilidade da Metafísica, elas dão provas cabais a favor desta.

Na verdade, a obra de Kant malogra em seus intuitos. Pode ela influir em mentes desprevenidas, mas a intenção que o dominava de mostrar de uma vez por todas a impossibilidade da Metafísica, corrobora com novos elementos a favor desta. [No entanto, há muitos que julgam que ele alcançou as suas metas.

...

E defeito principal e fundamental do filosofar de Kant é o vício inerente ao racionalismo, vício que ele herdou, usufruiu e empregou em toda sua crítica. Consiste ele no seguinte: o que é apenas distinto, o em que apenas cabe uma distinção, Kant estabelece uma separação, um afastamento, uma diácrise, caindo, assim, em todos os erros diacríticos da razão, que salientamos em nossa Filosofia da :Crise, que é uma análise da crítica, que consiste na atividade de abrir a crise por meio de diácrises, e estabelecer a síntese por meio de síncries. É natural que Kant, depois de haver separado, tenha dificuldade e afirma até a impossibilidade da síntese dos elementos que ele separou abstratamente. Vejamos alguns pontos: quando ele medita sobre a verdade do objeto pensado, Kant descobre o pensamento e seu objeto como duas entidades real-realmente distintos, como se elas não se implicassem mutuamente.

Procura o nexos de ligação nos juízos sintéticos a priori, mas o que primeiramente faz é desdobrar o juízo em seus elementos, esquecendo que a separação lógica surge da linguagem e não da idéia. Depois é difícil compreender como é possível ligá-los. Esquece que o nexos de ligação se dá na natureza e não na linguagem, pois o conceito-sujeito e o conceito- predicado, se gramaticalmente são isolados, e no enunciado verbal são ligados pela cópula, na realidade estão unidos, e formam uma totalidade coerente e formalmente uma.

Outro aspecto é julgar que há duas verdades: uma que é a nossa, e outra que é absoluta. Esquece que a verdade lógica, a verdade material, a verdade ontológica, a verdade concreta são distintas, mas separá-las é excesso de abstratismo.

Por outro excesso abstratista, Kant separa o fenômeno do número, a percepção separada do pensamento, como se fosse possível perceber sem pensar.

As modificações do eu, ele as separa do eu, como se pudessem existir independentemente do eu, chegando à conclusão que da consciência do meu pensamento não posso concluir a minha existência.

Separa o atributo da substância, a perfeição e o Ser Perfeito, etc.

Kant realiza, assim, o mais perfeito ficcionalismo abstratista que o racionalismo vicioso poderia construir. Procura, depois, uma síntese na intuição ou na experiência, e alcança apenas a uma síncri-se, com todos os defeitos do pensamento sincrítico viciado, desde início, pela diácrise abstratista.

A filosofia de Kant termina transformando-se numa grande armadilha, na qual quem não está devidamente preparado não consegue achar uma saída, porque lhe foram fechadas todas as saídas. Essa admirável construção, que não oculta um certo satanismo, terminou por conseguir uma presa inegavelmente notável e famosa, cujo valor é inegável, que foi Kant, prisioneiro da própria armadilha que criou.

...

Kant afirma que só admitiria fundamento da metafísica se fosse demonstrado apoditicamente um juízo sintético a priori.

Qual a prova apodítica que exige? A que é dada pela experiência. Neste caso, a experiência provaria a validade do juízo sintético a priori.

Mas a experiência depende, em sua validade, das formas puras da sensibilidade, cuja força é subjetiva e não objetiva. Portanto, a experiência não pode dar validade, porque não a tem suficiente. Conclusão: a única prova que admite não é prova suficiente, do que decorre, inevitavelmente, que um juízo sintético a priori não pode ser demonstrado apoditicamente, seguindo a linha de Kant. É notável essa posição. Ele desafia que se prove pela via que ele afirma que não prova; desafia que se encontre um objeto num lugar determinado onde ele não está, porque já o tirou de lá. Desse modo, o desafio de Kant é uma mistificação. Talvez o termo seja um pouco forte mas, francamente, não conhecemos outro que melhor expresse o que ele revela em seu desafio.

...

Todo o sistema de Kant depende da solução que se dê aos juízos sintéticos a priori. A afirmativa da sua prioridade, implica:

a) que não têm sua origem apenas na experiência;

b) que sua origem está apenas na mente.

Este é o dilema colocado por Kant. Mas, se não tem sua origem apenas nos sentidos, não se pode ainda afirmar que tenha sua origem apenas na mente. Para que tal afirmativa fosse válida, teria Kant de provar que não há um meio termo entre a experiência isolada e a mente tomada também isoladamente. Contudo, pela solução aristotélica, há um conhecimento que parcialmente procede da experiência e parcialmente da mente. Sobre essa solução silencia Kant.⁵

As categorias são para ele vazias, sem objeto. A intuição da sensibilidade (*Anschauung*), por apenas captar os fenômenos e não a coisa em si, é cega, nada conhece da coisa. As intuições sensíveis são, portanto, nada, porque não representam nada de real em si mesmo. Como, portanto, justificar-se a síntese entre sujeito e predicado?

Nega, na Crítica da Razão Pura, que os princípios sintéticos a priori... possam ser aplicados às coisas em si, mas apenas aos fenômenos (op. cit. pág. 257). Como o princípio de causalidade é um princípio sintético a priori, este não pode ser aplicado ao númeno, mas apenas ao fenômeno.

No entanto, em outra passagem da mesma obra (pág. 286) diz: “O entendimento limita a sensibilidade... e adverte-se que não se pretende aplicá-lo às coisas em si, mas somente como objeto transcendental, que é a causa do fenômeno, e por si não é fenômeno”. Ora, esta passagem contradiz diretamente a anterior.

Outra contradição de Kant está em afirmar que nada conhecemos do númeno.

Contudo, para explicar a heterogeneidade qualitativa dos fenômenos, a qual “resulta da cooperação dos númenos e das minhas faculdades” (exemplifica com a heterogeneidade das cores, dos sons, etc.) supõe que há alguma heterogeneidade qualitativa nos próprios númenos, o que é afirmar que não são totalmente incognoscíveis. Admite, por sua vez, sua existência. Ora, admitir a existência é afirmar que não são totalmente desconhecidos.

...

As coisas reais da nossa experiência estão a nos afirmar que não têm em si mesmas sua razão de ser. Não é possível (pois não há fundamento algum para nós, e é, ainda, fundamentalmente falso) afirmar que alguma coisa finita do mundo, que nos cerca,

⁵ Kant silencia a solução aristotélica. Ou a conhecia ou não. Se a conhecia, não deveria ter perdido a oportunidade de refutá-la. Se não a conhecia como se depreende de certas afirmações que faz em suas obras, não é perdoável essa ignorância num filósofo de seu porte.

independe de qualquer, e exista aqui e agora sem depender do que quer que seja. Ainda mais, não podemos admitir, por falta total de fundamento, que qualquer ser finito se dêem em absoluta solidão, totalmente desligados dos outros, com absolutuidade (ab solutum) solto de tudo e mais, afirmando a si mesmo. Sabemos que perpassa por todas as coisas; ou melhor, que há entre todas as coisas, que constituem o mundo da nossa experiência, uma lei, um logos, que as analoga umas às outras, que é o mesmo em muitas, e um logos que é o mesmo em todas. Há, assim, um nexos, que conexiona, que coordena todas as coisas, um nexos geral, totalizante, que as une numa “ronda de verdadeiro amor” na frase poética de Goethe. Uma visão atomística de entidades completamente soltas umas das outras também não poderia deixar de reconhecer que há entre tantas mônadas isoladas algo que as conexiona, algo em comum que as conexiona que dá lugar ao surgimento do que é o cosmos, a ordem. A realidade é nexos que reúne, coordena as coisas reais. Ora, tais nexos coordenadores, coordenados por sua vez num nexos universalizante, são algo. Portanto, têm um sentido, um ser e, como tais uma essência, uma forma. Há, assim, um logos do logos, uma ratio que os distingue uns de outros. E essas formas, a que os gregos chamavam também de ideai, idéias, têm um nexos, que se chama idealidade. Assim, na realidade (que é o nexos das coisas reais), há uma idealidade (que é o nexos das coisas ideais, os logoi). Há, pois, uma idealidade na realidade. E como esses logoi têm uma sistência, cuja prefixação pode-se estabelecer como in-sistência, per-sistência, não podemos, porém, afirmar que tenham ex-sistência: ou seja, que se dêem fora de suas causas como seres subsistentes em si mesmos. Como todo ser é ser na proporção que tem uma sistência, e como tal tem uma realidade, há, portanto, um nexos de realidade na idealidade, como há um nexos de idealidade na realidade.

Por essas razões, vê-se que à proporção que captamos os logoi, perscrutados por nós na experiência que temos das coisas, experiência não só no sentido restrito de Kant, mas também no sentido amplo como é comumente considerada, podemos afirmar, sem temor de erro e com plena adesão de nossa mente, que são eles reais desde que correspondam ao nexos da realidade, como deste nexos podemos captar o nexos de idealidade. Se nossos conceitos não possuem conteúdos suficientes para corresponderem exaustivamente ao que se dá na realidade, eles porém, correspondem, intencionalmente, ao que é fundamentalmente nas coisas.

Kant, pela influência do abstratismo racionalista de sua época, pelos exageros do idealismo e da metafísica racionalista que conhecia, cujos defeitos são imensos e cuja fraqueza é inegável, não podia compreender essa conexão, e negava objetividade ao que a nossa mente eideticamente constrói com segurança, duvidando da validade de nossos juízos quanto a uma correspondência à realidade fora de nós. Foi ele, por sua vez, uma vítima desse abstratismo, mesmo quando o combatia, porque não se libertou da sua influência e o seu criticismo não foi capaz de alcançar a posição concreta que só hoje o pensamento humano está apto a obter.

...

Repetimos que se deve considerar Kant dentro de sua época, sob a influência da metafísica racionalista e então e ante a decadência da escolástica, que era evidente. Nessa fase do processo filosófico, inegavelmente, poder-se-ia afirmar sem receio que a filosofia não conhecia progresso e que o pensamento humano havia, em suas especulações, caído numa espécie de impasse, do qual não podia livrar-se. A crítica de Hume tinha forçosamente de exercer grande influência num espírito de escol como o de Kant, que, embora influído por ele, teria mais dia menos dia de se libertar do famoso pensador inglês, sem deixar, contudo, de pagar o tributo devido aos que nos libertam de uma posição ou nos concedem uma autonomia que antes não desfrutávamos permitindo-nos invadir novos terrenos inesperados. Tentando combater as idéias de seu libertador, Kant revela sempre a profunda influência que o pensamento de Hume exerceu sobre ele, do qual jamais se libertou totalmente.

Negava ele, e com certo fundamento (desde que nos coloquemos na posição que julga que o modo racionalista de filosofar é o único que se emprega na Filosofia) que possa haver progresso na Ciência se esta se fundar apenas em juízos analíticos. Neste o predicado nada acrescenta de novo, mas apenas aponta o que já está contido no conteúdo esquemático do conceito-sujeito, como exemplifica com o juízo: o corpo é extenso, ou A é necessariamente A.

Já demonstramos que há excesso na afirmativa kantiana, porque a análise como temos mostrado, permite clareamentos, e também alcançar apofânticamente (por iluminação), aspectos que idealmente se connexionam, o que favorece a concreção sob bases seguras, bem como exigir, para a plenitude de sua compreensão, outros aspectos ideais, que

favorecem a solidez do que é examinado, como se vê em nossas análises, mas quando se notasse comprovações, dadas pelo nexo da realidade, suficientes para dar objetividade aos juízos construídos, bem como permitir a construção de juízos sintéticos a priori apodícticos virtualmente contidos no conceito em exame.

Também, para ele, não poderia haver progresso se a ciência se fundasse apenas em juízos sintéticos a posteriori, porque, nestes, o trânsito ao predicado do que não está contido no sujeito é dependente subjetivamente da experiência contingente, cujos exemplos são “a pedra esquenta”, “o sol ilumina”, “A é contingentemente B”. Só pode haver progresso quando somos capazes de realizar juízos sintéticos a priori, nos quais, independentemente da experiência, o trânsito se realiza ao predicado que de nenhum modo está contido no sujeito, como “o sol esquenta a pedra”, em suma: “A é necessariamente B”.

Que são legítimos tais juízos sintéticos a priori na Matemática e na Física aceita-o Kant porque ambas se fundam nas formas puras da sensibilidade: o espaço e o tempo. Mas a sua legitimidade na Metafísica não tem tais fundamentos, porque os objetos metafísicos transcendem a toda experiência possível, no sentido restrito que Kant dá ao termo experiência.⁶

As suas conclusões, neste ponto, fundam-se nos seguintes postulados de sua doutrina:

a) só por meio dos sentidos temos contato com a realidade externa;

b) o que imediatamente conhecemos é um objeto interno (fenômeno), em oposição à coisa em si (númeno);

c) há uma distinção entre o intelecto (entendimento – Verstand) com a sensibilidade (Anschauung), porque aquele tem um papel ativo na constituição do objeto inteligível;

d) a experiência só nos dá o que é contingente e não o que deve ser (sollen).

Conclusão: o que é dado pela nossa mente como um, estável e necessário, é dado a priori; ou seja, antecedentemente à experiência. (Tal não quer dizer que Kant não soubesse que, psicologicamente, o conceito ou a idéia de tempo e de espaço não tivessem origem

⁶ Quanto ao problema das ciências, Kant soluciona da seguinte maneira: A matemática é possível e pode construir juízos sintéticos a priori, apodicticamente válidos, porque a intuição do espaço e do tempo é a priori, sobre os quais se fundamentam aqueles juízos, como vimos. A Física é possível porque fundada sobre as categorias da qualidade e da relação, que são dinâmicos, pode impor leis estáveis e necessárias à natureza sensível. A Metafísica, ao contrário, não é possível como ciência objetivas, porque teria de fundar-se em juízos sintéticos a priori, e estes, não se fundando no fenômeno, teriam de fundar-se no númeno, que é intelectual e sensivelmente incognoscível. Portanto, a Metafísica não tem fundamentos objetivos. Vê-se que Kant tinha uma visão muito restrita do que é Metafísica.

num longo processo da nossa mente. Afirmava apenas a sua aprioridade em sentido lógico. Este ponto, porém, não é aceito por todos, e há diversas razões contrárias a esta tese. Contudo, nas notas que fizemos à tradução da Crítica da Razão Pura chamamos a atenção para as passagens que vêm em favor de uma ou outra posição).

A sensibilidade é manifestamente passiva em relação à coisa em si, e as sensações são formadas pelas formas puras da sensibilidade, o tempo e o espaço, como vimos. Desse modo, as intuições sensíveis podem fundamentar juízos sintéticos a posteriori, mas, por si só, não são suficientes para fundar juízos sintéticos a priori, porque o objeto de tais juízos é universal e necessário, o que é apenas inteligível e não sensível. Essa inteligibilidade é fundada sobre formas a priori do intelecto às quais Kant chama de categorias.

Kant afirma portanto:

- a) a dubitalidade dos fatos;
- b) a realidade da lei moral;
- c) a realidade das ciências (da matemática e da física pura);
- d) a dubitabilidade (incerteza) da metafísica (tendo para ele, como objeto, o não-experimentável, o hiperfísico).

...

A dubitabilidade dos universais

A maior parte dos problemas propostos por Kant já estavam resolvidos com séculos de antecedência. Para os que desconheciam as soluções já dadas, a sua obra poderia soar como algo novo, inesperado e inédito.

Colocou ele sobre a mesa o problema dos universais, perguntando como poder-se-ia dar conceitos e juízos universais válidos, quando a experiência é concreta e singular. Ora, tal pergunta era a constantemente usada pelos adversários do realismo na longa polêmica medievalista dos universais. Contudo, cabe dizer que Kant colocou o problema sob novos aspectos. Mas a validade dessa afirmativa depende apenas de que se apontem, com evidência, os aspectos novos. Se estes são apenas simples “revenants” do passado, a afirmativa perderia a sua procedência.

A tese kantiana de dubitabilidade dos universais foi respondida por Aristóteles e pelos escolásticos, através dos séculos, pela teoria da abstração, cujas demonstrações sintetizamos a seguir.

A falsidade não se dá em si mesma, mas no juízo. A falsidade, contudo, admite, de certo modo, graus. O verdadeiro princípio último universal e necessário da certeza natural é a evidência manifestada do objeto na mente; ou seja, a evidência objetivo-subjetiva. A evidência intrínseca é sempre necessária. Estas teses já foram devidamente demonstradas em nossos livros. Finalmente: a cognição objetivo-metafísica é possível por abstração formal, o que torna a Metafísica possível como ciência.

A existência e o valor objetivo da abstração foram demonstradas vigorosamente e de modo apodítico pelos escolásticos.

Provada essa tese, a Metafísica, como ciência, será possível e a tese kantiana ruirá fragorosamente.

Há, contudo, certas dificuldades. Partindo-se da posição empirista, todo conhecimento tem sua origem ou o seu início nos sentidos. Ora, tal tese é acarinhada pela escolástica, sobretudo pelos tomistas e pelos que seguem a linha aristotélica. E esse problema se justifica, porque a Metafísica dedica-se também ao estudo de entidades que escapam aos meios cognoscitivos de origem meramente sensível, já que Deus, para exemplificar, não pode ser um objeto sensível nem experimentável do modo como Kant entende experiência. Se Deus fosse um objeto dessa experiência não seria Deus, e demonstrar a sua existência como um fenômeno, ou seja, como um objeto da intuição sensível não seria demonstrar Deus mas uma entidade meramente sensível. Pedir, pois, para Deus tal espécie de prova é exigir o impossível, porque como ser espiritual, aprova experimental é simplesmente absurda. Absurda era, por exemplo, o argumento apofático (negativo) daquele cirurgião francês que, para provar a inexistência da alma, dizia não have-la jamais encontrado na ponta do seu bisturi, como se a alma fosse um ser extenso, material, que um bisturi pudesse tocar, cortar.

A Metafísica, como a definia Aristóteles, é a ciência que especula sobre o ente enquanto ente, e o que decorre dele. A Metafísica, portanto, pode ser geral (a Ontologia), quando examina o ser precisamente imaterial, e é especial quando especula sobre um ser positivamente imaterial, como Deus (Teologia).

A Metafísica é, para a escolástica, a ciência que pertence ao terceiro grau de abstração.

A abstração pode dar-se sobre aspectos da matéria que não podem ser concebidos como independentes desta, como a abstração que se faz da cor de um pêssego. É a abstração do primeiro grau.

Da matéria, pode-se, ainda, abstrair a quantidade (número, figura) abstraída ainda da sua existência, como a linha, o ponto, etc. É a abstração de segundo grau.

Pode-se ainda abstrair totalmente da matéria o ser, o existir, a lei, a forma, etc.). Tais seres podem ser concebidos sem matéria, e considerá-los como sendo independentemente de toda matéria. Essa abstração é a que se chama metafísica, ou a de terceiro grau.

Assim, de João, abstraio homem, de homem posso abstrair a idéia animal, e desta, vivente e, desta, ente. De homem, posso ainda construir uma abstração humanidade. Concretamente, temos: ente, humanidade, vivente, animal, homem, João.

Ora, tais abstrações transcendem a experiência e são, por isso, chamadas de metafísicas, no sentido que sempre se deu ao termo metafísica.

Ante elas foram tomadas as seguintes posições:

Os materialistas afirmaram que fora da matéria nada há. Ora, tais objetos da Metafísica, por sem imateriais, nada são ou são apenas nada.

Kant nega realidade ao objeto da Metafísica (entes imateriais). O único objeto real para ele é o fenômeno sensível, o qual, por sua vez, por fundamentar-se apenas subjetivamente é sem fundamento real. Deste modo, os objetos metafísicos são puro vácuo, inanidade, ilusão.

Para os positivistas, o objeto metafísico é incognoscível. Só podemos conhecer como certos os fenômenos sensíveis, e o que os transcende são enigmas insolúveis.

São adversários, portanto, da Metafísica os que negam uma realidade objetiva aos objetos metafísicos. Quanto aos que julgam que é ela apenas a construção falaciosa de ficções para explicar os fatos ou para explicar o que se desconhece, não é a tal que desejamos defender neste nosso trabalho.

Para se demonstrar a validade da Metafísica como ciência, cabe provar, portanto, o seguinte:

- a) que os objetos metafísicos são verdadeiramente objetivos;
- b) que os objetos metafísicos transcendem à experiência possível.

A prova de que os objetos metafísicos são verdadeiramente objetivos dependerá da prova de objetividade dos conceitos universais. A objetividade de um universal consiste em ser independente tanto do sujeito cognoscente como da atividade cognoscitiva, ter seu valor in re, ser com fundamento in re, um fundamento extra mentis (fora da mente humana), que é o seu valor objetivo. Subjetivamente ou formalmente, o conceito é o ato mental que acidentalmente modifica o sujeito e que é termo da operação cognoscitiva.

Em face do valor objetivo dos conceitos universais, as posições que negam a sua validade são as seguintes:

Nominalistas rígidas, que negam se dê em nós a representação universal, quer de ordem sensível (imagem), quer de ordem supra-sensível (a idéia). Negam a objetividade total dos universais, os conceitos são meros flatus vocis. Tais foram os sofistas, os epicúrios e os estóicos da antigüidade e Roscellinus, na Idade Média, etc.

Nominalistas mitigados: afirmam estes que se dão representações de algum modo universais, mas reduzem-se apenas a imagens, e muito pouco a idéias.

Temos entre estes os empiristas, os positivistas, os sensualistas, e entre eles, Hume, Berkeley, Stuart Mill, Bergson, Wundt, Höffding, Taine, Ribot, etc.

Conceptualistas. Dentro da heterogeneidade das posições, podemos salientar os anti-realistas metafísicos, os idealistas, os agnosticistas metafísicos e, especialmente, Kant, que é objeto de nosso exame.

O conceptualismo é uma doutrina subjetivista. Admite que o conceito é universalmente válido, mas nega qualquer elemento sua sistência esteja fora da mente humana. É o universal uma construção subjetiva, porém válida, mas cuja sistência está apenas na mente (como Kant), ou como Ockam, que afirma que os conceitos são sinais, mas naturais, são meramente arbitrários. Os conceitos aparecem para nós como imutáveis, mas fora de Deus nada há imutável; conseqüente, os conceitos não se dão objetivamente. Contudo, a imutabilidade dos conceitos, tomados formalmente, é inegável, porque dois sempre foi e sempre será dois.

Kant é um conceptualista moderno, pois afirma categoricamente que os conceitos têm sua sistência total na mente humana, de onde provêm.

Quanto a outros conceptualistas modernos, suas idéias se confundem com as dos nominalistas.

Demonstrada a improcedência das posições nominalistas e conceptualistas, automaticamente mostramos a improcedência da posição fundamental de Kant.

Teremos de demonstrar o seguinte:

- a) que os universais correspondem a representações intencionais (conceitos ou idéias);
- b) cuja sistência não é meramente subjetiva, mas sim que possuem um valor com sistência objetivas, algo que está fora do sujeito cogitante e fora da atividade cogitante.

O universal subjetivamente tomado é sempre singular.

Vamos deixar de lado os exemplos que foram usados pelos filósofos medievalistas, e vamos considerar apenas um bem moderno, bem da nossa experiência, que nos oferecerá todos os elementos principais de prova à tese que por ora defendemos, a do realismo moderado, que consiste em afirmar que há uma sistência objetiva, fora da mente cogitante, para os universais.

Um engenheiro reúne um grupo de técnicos para realizarem um projeto de construção de um automóvel de determinado tipo, tipo Z. O exemplo é pouco curial na filosofia, mas sua familiaridade favorecerá de modo pleno a consecução do fim que pretendemos alcançar. Esboça-se o projeto. Aprovado, fazem-se os cálculos de construção, escolhe-se o material a ser empregado. Equipes especiais estudam os pormenores da fabricação das peças diversas, que deverão obedecer à forma estatuída no projeto. Inicia-se, afinal, a construção e o acabamento, e milhares de autos tipo Z acham-se prontos, iguais uns aos outros, para seguirem para o mercado de automóveis.⁷

Podemos distinguir em tudo isso o seguinte:

- 1) a idéia primeira de auto tipo Z elaborada pelo seu criador;
- 2) o esboço figurativo do mesmo;
- 3) o esboço que esquematiza a proporcionalidade das partes componentes do mesmo;
- 4) a matéria escolhida para as diversas partes;

⁷ O exemplo, que demos, é concreto, e o aproveitamos da experiência do homem moderno. Será para muitos, acostumados à linguagem abstrata da filosofia, um tanto rude, grosseiro. Contudo, justificamos a sua escolha pelas razões seguintes: a) o referido exemplo é de fácil fundamento na experimentação humana; b) possui todos os requisitos em favor da tese que defendemos; c) facilita a melhor compreensão por parte de um espírito menos azeado à linguagem abstrata da filosofia; d) contém toda a validade desejada; e) embora grosseiro, dadas as condições que oferece e a finalidade que nos orienta, está justificado; f) ademais, a preferência aos conceitos abstratos decorre do hábito filosófico de usar conceitos de máxima abstração, o que provoca em muitos, certas dificuldades, o que justifica o exemplo escolhido, pela intuitividade que oferece.

5)a modelação da mesma, segundo os esquemas traçados; ou seja, de modo a cada parte corresponder funcionalmente ao interesse da totalidade;

6)a integração total, final, que realiza o acabamento.

Estamos agora em face dos milhares de autos tipo Z. Cada um é uma singularidade, uma totalidade singular. A matéria, que compõe cada um, é numericamente outra que a de outro qualquer. Contudo, há entre eles algo que têm em comum: a mesma forma, a mesma funcionalidade, a mesma proporcionalidade das partes segundo anormal da totalidade.

Os termos verbais auto tipo Z são apenas um flatus vocis? Palavras vazias sem qualquer referência a um conteúdo conceitual, como o querem nominalistas rígidos? Não apontam as palavras auto tipo Z alguma coisa outra (aliquid aliud) do que e que é representado na mente?

É apenas uma imagem sensitiva?

É apenas a combinação de imagens dos diversos auto tipo Z singulares que se acham aí?

Não tem o auto tipo Z uma sistência fora da nossa mente, em cada um dos autos singulares?

Todas essas perguntas recebem respostas fáceis. E em defesa das respostas, podemos argumentar da seguinte maneira:

a) não é o auto tipo Z uma imagem singular porque pode representar muitos autos, A., B. C. D... A imagem só pode representar a singularidade, a deste auto tipo Z aqui, o terceiro a contar da direita;

b) não é uma composição de imagens singulares (combinatio ou compositium imaginum, porque tal composição seria algo flutuante e indeterminado. Ora, o que se dá na mente é algo fixo e determinado. É distinta, pois, a imagem de um auto tipo Z de a idéia de um auto tipo Z. Uma combinação não representaria propriamente o que representamos exatissimamente pela idéia, que representa algo. Assim, tanto o nominalismo rígido como o nominalismo mitigado estão refutados.

c) não sendo uma imagem singular, nem uma combinação de imagens, é um conceito universal, pois não significa apenas um auto tipo Z singular, mas muitos, todos os auto tipo Z, que são tal segundo a mesma razão (secundum eamdem rationis), tanto A, B, C, D, etc.

Como seria possível a ciência sem tais conceitos?

d)O conceito auto tipo Z é predicado univocamente por identidade de muitos singulares. Ora, o que se predica univocamente de muitos não é um simples nome, não é apenas um conceito subjetivo; ou seja, de sistência meramente subjetivo, porque auto tipo Z não é algo que é auto tipo Z, apenas na mente, porque em cada um, singularmente, há o que nele o torna tal e que se repete em cada um. Nem é apenas uma coleção de singularidades.

O que faz que este seja auto tipo Z e aquele também, e também aquele outro, e todos, é algo real em cada, é algo que tem sistência objetiva em cada um. Este automóvel é um auto tipo Z, este outro também é, e aquele, e aqueleoutro...

Não é um conceito subjetivo porque este auto tipo Z não é a minha idéia subjetiva de auto tipo Z.

Há algo que tem natureza real, que tem uma sistência neste, naquele e naquele outro, e o que há em cada um deles é o elemento ontológico, que corresponde ao conceito universal. Há, em cada um, e em todos, portanto, uma lei, um logos de proporcionalidade intrínseca, que os faz serem auto tipo Z.

O conceptualismo de Kant é insuficiente, portanto, porque afirma que o conceito universal tem sua sistência apenas na mente, o que a própria experiência destrói.

O conceito universal, que é um em nós, aponta intencionalmente (intentionaliter) ao que há fundamentaliter, fundamentalmente na coisa.

Fisicamente e in re, o que há na coisa é um, mas, formalmente (como lei, logos, de proporcionalidade intrínseca), está em muitos.

A dificuldade, que se poderia propor aqui, é apenas a seguinte:

O exemplo apontado refere-se a um conceito concreto, como o são o de Homem, Mesa, Cão, Pedra, aos quais correspondem um subjectum que os represente. A argumentação pode favorecer a posição da Ciência, porque esta trabalha com os chamados conceitos concretos. Mas, a Metafísica trabalha com conceitos, que são produtos de abstrações de terceiro grau. E sem que provemos a objetividade destes, a tese kantiana será, pelo menos, parcialmente verdadeira, no tocante a este ponto.

Façamos, pois, a resposta à pergunta e ofereçamos uma solução à dificuldade. Provado, como ficou, que há no conceito aliquid aliud, algo outro que a mera subjetividade, e que esta, intencionalmente, aponta para algo que se dá fundamentalmente na coisa, provamos que há um valor objetivo, uma sistência extra mentis, que tal sistência independe

da própria concepção (conceito). Podem, portanto, ser eles aplicados a coisas outras, as quais desconhecemos, como veremos.

Validez da Metafísica Geral (Ontologia)

A forma, que há nas coisas, como vimos no exemplo que citamos, não é uma imagem (subjéctiva) não é um objeto mera e simplesmente da experiência, pois ultrapassa de certo modo a esta. Ora, tal demonstra, definitivamente, que a cognição objetivo-metafísica é possível.

Para que a Metafísica seja possível, temos q]de mostrar a validade objectiva, a sistência extra mentis, o fundamento sistencial dos conceitos universais e dos juízos universais. Dos conceitos, a prova já apresentamos. Resta, agora, mostrar a dos juízos universais.

Os juízos metafísicos surgem das comparações realizadas entre os conceitos abstratos.

Os conceitos abstratos de primeiro grau, como vimos, são os que se realizam através de uma abstracção total. Estes, porém, não transcendem a experiência possível.

Por essa abstracção, alcançamos os chamados conceitos concretos, como homem triangular, etc.

Estes conceitos se referem a algo que tem uma matéria, um subjectum material, e que, portanto, não transcendem à experiência, embora não sejam imagens experimentais, mas referem-se a coisas experimentáveis. Embora tais conceitos, tomados em si, seja imateriais, porque, do contrário, se singularizariam num singular e não poderiam repetir-se em muitos, não transcendem a experiência. Não são, pois, transcendentais.

Contudo, há conceitos que transcendem a experiência, como os conceitos de humanidade, sapiência, triangularidade, eternidade, causalidade, etc., os quais não têm um subjectum material que os represente.

Para alcançá-los, é necessário não a abstracção total, mas uma abstracção formal. Não se referem eles a nenhum grau de materialidade.

Poder-se-ia objectar que são tais abstracções puras ficções, mas a objecção seria improcedente, porque não podemos recusar-lhes uma sistência, como veremos ainda.

Ao compararmos tais formas entre si, podemos predicar alguma forma, dizer que um ou outro predicado lhes convém. Assim, podemos considerar o ser enquanto ser, enquanto forma pura, excluindo absolutamente o não-ser.

Tais juízos transcendem a toda experiência.

Tais objetos, precisamente metafísicos, têm uma sistência, o que demonstra que a cognição metafísica, através de abstrações formais, é possível.

Cabe-nos provar a objetividade de tais abstrações, a sistência de tais abstrações. Tomemos o conceito contingência. Este implica o “ter causa”,. Todo ser que tem causa é contingente e a experiência o comprova.

Tomemos o exemplo de um conceito que aponta a uma perfeição pura como o de sapiência. Sapiência é apenas sapiência, sem mescla de qualquer outra coisa que não seja sapiência. A sapiência é infinitamente sapiência, perfeitissimamente sapiência. Contudo, nos homens, observam-se graus de sapiência (mais ou menos). Como se poderia observar esse mais ou menos de sapiência de que os homens participam, se sapiência fosse um mero nada? Há, pois, uma sapiência máxima, sistente, não aqui ou ali, mas da qual participam todos os que têm sapiência e que não são sapiência. Tais perfeições não são de nenhum ser finito, assim como João, que é homem, não é humanidade, mas tem humanidade, ou seja, participa dela. Este triângulo é triangular, não porém, a triangularidade, apenas a tem. Essas perfeições são do haver e não do ser das coisas finitas ou melhor, seu ser participa dessa perfeição.

Validez da Metafísica Especial

A sistência objetiva dos universais, que transcendem à experiência possível, está demonstrada. Resta provar a sistência objetiva de certos universais, que constituem o objeto da metafísica especial.

O Ser Supremo é um desses conceitos. Nós somos capazes de construir, por abstração formal, conceitos universais que têm sistência objetiva fora de nós, como já vimos. E entre esses, o das perfeições simples. Assim, da mutabilidade e da contingência dos seres finitos, que não têm em si mesmos sua razão de ser, alcançamos a contingência do mundo, do cosmos, que é a totalidade coordenada dos seres finitos, dos que não têm em si sua razão de ser. Tais entes têm uma causa. Se todos os entes fossem causados não haveria a origem da própria causa. Ou teriam em si mesmos a sua causa (e existiriam antes de existir, o que é absurdo) ou a receberiam de outros, que, causados por outros, teriam fatalmente, necessariamente, de ter uma causa primeira; caso contrário, cairíamos ou no círculo vicioso ou na negação da própria causa, porque cada um daria o ser a outro sem o Ter, pois

recebendo um Ser de outro, um há de ser o primeiro. Há de haver, portanto, um perfeito existente, cuja certeza e apoditicidade é o fundamento esquemático de todas as provas da existência de um Ser Supremo, primeiro, fonte e origem de todos os outros.

Nosso conhecimento das coisas é dependente de nossa natureza. Sabemos que nosso conhecimento é adequado à nossa natureza. Conhecemos, proporcionadamente à nossa capacidade cognoscitiva.

O principal valor da concepção kantiana está em afirmar que nosso conhecimento é proporcionado à nossa esquemática. Nosso conhecimento não é exaustivo, mas, embora total, é apenas relativo aos esquemas que podemos acomodar para a assimilação que lhes será proporcionada. Contudo, sabemos quais os nossos limites. Alcançar o limite já é ultrapassá-lo, porque ao sabermos até onde podemos conhecer, sabemos que algo outro (aliquid aliud) há além de nosso conhecimento, que não é um puro nada. Sua objetividade é evidente. E é evidente, ainda, que nós podemos construir conceitos que se referem às perfeições puras, das quais participam os seres da nossa experiência. Tais conceitos referem-se ao que escapa à nossa experiência, mas são válidos porque os limites desta afirmativa apontam a sistência objetiva dos mesmos.

Do que há de imperfeito nas coisas podemos ascender, por abstrações, às perfeições, sem que delas tenhamos uma intuição sensível, mas apenas podemos alcançá-las através de operações do nosso entendimento.

Tais conceitos são também atribuíveis às coisas da nossa experiência, não, porém, unívoca nem equivocadamente, mas analogicamente.

Se se desse a univocidade, o Ser Supremo e as coisas seriam o mesmo, e cairíamos no antropomorfismo, ou no panteísmo.

Se se desse a equivocidade, o Ser Supremo permaneceria desconhecido totalmente e cairíamos no agnosticismo.

Portanto, só resta a cognição analógica.

...

1) Um dos pressupostos falsos da doutrina kantiana está em considerar que, por não conhecermos exaustivamente os fatos reais, nada conhecemos deles. Ora, sabemos pela experiência que por desconhecemos o que fica além do nosso conhecimento, o que conhecemos de uma coisa não é falso por ser incompleto. Nós mesmos nos conhecemos à

proporção que os anos sucedem e sucedem as nossas experiências. Tal não quer dizer que tudo quanto conhecemos de nós, porque não conhecemos exaustivamente a nós mesmos, seja, por isso, falso.

2) Outro pressuposto falso de Kant consiste na distinção que faz dos juízos sintéticos a priori e dos juízos analíticos. Não há apenas as duas condições:

- a) ou o predicado já está contido no sujeito, ou
- b) o predicado, de nenhum modo, está contido no sujeito.

Há uma terceira condição que Kant esqueceu:

- c) o predicado pode estar contido virtualmente no sujeito.

Essa virtualidade não pé apenas a que pertence à imanência conceitual do sujeito, mas a que está correlacionada no mesmo e também aos juízos quando comprovados, como vemos pela dialética concreta. É precisamente esta terceira condição que é o fundamento dessa dialética, e permite compreender a iluminação apofântica, que pode surgir pela análise dialética, como a entendemos e realizamos.

A doutrina kantiana, por não ter considerado esse ponto, é irremediavelmente falsa e refutada in limine. Consideramos esta condição a mais importante.

3) O terceiro pressuposto falso de Kant consiste em considerar que a experiência se dá apenas com os fatos meramente contingentes, ou nos fatos meramente contingentes, porque aqui também dá-se uma terceira hipótese não considerada pelo filósofo de Königsberg: a da experiência sobre entes não meramente contingentes.

...

Objeções kantianas e respostas correspondentes

Damos algumas das famosas objeções apresentadas por Kant e pelos kantianos à Metafísica, acompanhadas das respectivas respostas.

1) É lícito duvidar metodicamente da possibilidade de uma ciência na qual não há nenhum consenso universal. Ora, a Metafísica revela não haver nela nenhum consenso universal, em face da variedade de opiniões, muitas vezes contrárias que nela se revelam. Consequentemente, é lícito duvidar da possibilidade da Metafísica.

Resposta: A maior seria válida se o consenso exigido não se desse quanto ao seu objeto nem quanto aos seus primeiros princípios. Ora, tal não se dá quanto à Metafísica.

Pode não haver consenso universal quanto a todos, não, porém, quanto a alguns princípios e conclusões fundamentais.

2)Na Metafísica são demonstradas proposições que são simultaneamente contraditórias e antinômicas.

Resposta: Que possuam as proposições contraditórias e antinômicas a mesma solidez absolutamente não é verdade. Realmente algumas aparentam maior soma de evidência. As antinomias kantianas são artificialmente construídas e apenas de validade aparente. Entre duas contraditórias, uma é necessariamente falsa, e nunca ambas evidentemente verdadeiras.

3)As incoerências assinaladas no sistema kantiano podem ser corrigidas. Consequentemente, tais incoerências não podem refutar esse sistema.

Resposta: As incoerências acidentais podem ser corrigidas, mas que as substanciais e fundamentais possa ser corrigidas só o serão contra a sua doutrina, impedindo inelutavelmente de conservá-la como verdadeira.

Justificação dos princípios

Segundo a posição clássica da filosofia aristotélica-escolástica, quando não se dispõe de uma evidência imediata do ser, resta-nos a esperança de nos servirmos de uma evidência mediata, que é o raciocínio. Ora, o raciocínio exige, na lógica aristotélica pelo menos uma premissa geral, pois não é possível de duas particulares concluir validamente o velho aforismo “Nil sequitur geminis ex particularibus umquam” é uma das regras fundamentais do silogismo.

Como os juízos de consciência são sempre juízos sobre fatos particulares, não podem eles servir de premissas gerais. Impõem-se, portanto, para uma boa conclusão, premissas gerais, e a pergunta que logo surge é a de como é possível alcançá-las, já que todo juízo de consciência é particular, e a experiência é sempre particular. Sem chegar-se a este ponto, e justificá-lo, compreende-se que é um problema obter e fundamentar princípios universais.

Sabemos que a indução pressupõe também um juízo geral como princípio fundamental, sem o qual, fundando-se apenas no particular, não poderá extrair uma regra geral, senão provável. Para se dar, portanto, um progresso no conhecimento é mister que se dêem proposições gerais imediatamente inteligíveis, as quais os escolásticos chamavam “princípios”.

É mister, portanto, saber o que nos poderá dar ou fornecer juízos imediatos.

Para responder a esta pergunta, argumentam do seguinte modo Os escolásticos de todos os tempos: há um princípio, que é chamado o primeiro princípio, o de contradição, que se pode formular pelo enunciado aristotélico: “É impossível que o mesmo convenha e não convenha ao mesmo, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto”. Não se entende por “mesmo” o mesmo predicado lógico, que não pode ser afirmado e negado ao mesmo tempo do mesmo sujeito lógico, mas como a mesma propriedade ou determinação real, que não pode convir e não convir ao mesmo tempo ao mesmo objeto real. O princípio de contradição aristotélico é antes de ser lógico um princípio ontológico; ou seja, não é apenas um princípio de pensar lógico. Sabemos que, pela lógica aristotélica, dois juízos contraditórios não podem ser ambos verdadeiros, porque não pode o mesmo objeto, ao mesmo tempo, ser e não ser. Contudo, é preciso não esquecer que esse princípio compreende duas limitações que são: “ao mesmo tempo” e “sob o mesmo aspecto”, porque em distinto tempo, e em distinto aspecto, o mesmo pode ser e pode não ser. Assim o número 200 é grande e não grande. Grande quando se compara a 10 e não grande se é comparado a 5.000.

Kant opunha-se ao emprego da expressão “ao mesmo tempo”, porque limitava o princípio às relações temporais. Respondem os escolásticos modernos que essa anotação é improcedente, porque o princípio de contradição também se estende ao temporal, pois sem essa expressão seria válido apenas para o eterno e intemporal, como surge na enunciação de Parmênides.

Outros escolásticos modernos substituem o enunciado aristotélico pelo seguinte: “o que é, enquanto é, não pode não ser”, pois a expressão “enquanto é” compreende “no tempo em que é”.

Contudo, o princípio de contradição teve seus objetores que apresentaram razões frágeis, quase sempre provenientes do desconhecimento claro do seu enunciado, e por não terem devidamente compreendido o seu alcance. Na verdade, nenhuma objeção séria foi apresentada em qualquer tempo, a não ser contra a fórmula de Parmênides, que diz: “o ente é, e é impossível que não seja”, que leva a postular a absoluta necessidade do ser, e a afirmar a imutabilidade, a invariabilidade e a unicidade do ente o que desemboca fatalmente no “panteísmo”.

Stuart Mill considera o princípio de contradição “como uma das generalizações mais primitivas e óbvias, fundadas na experiência”, reduzindo-a a uma necessidade psicológica que nos obriga a generalizar certos “fatos”. Põem em dúvida alguns autores modernos o valor ontológico desse princípio. É verdade que muitos argumentam com o dever, seguindo a linha de Heráclito, mas esse argumento pode valer para o enunciado de Parmênides, não para o de Aristóteles.

O conceito de ser e o de não-ser são incompatíveis, pois um exclui, logicamente, o outro. Contudo, deve-se notar que o conceito de “não” é intuitivo e claro, e indica a recusa, a proclamação da ausência. Considerando-se assim, o ser poder-se-ia dar ao lado do não-ser, porque este indica apenas a falta de ser. Não se define o não-ser como incompatível ao ser, pois pode-se admitir a falta de um ente sem negação do ser, como a afirmação de ser não implica a negação do ser, a falta de um ser. Deve-se compreender que o princípio de contradição refere-se mais ao ente, que, propriamente, ao conceito de ser. Se aqueles se excluem, também se exclui a afirmação de ente e, simultaneamente, do não-ente, pois não se pode predicar ambos à mesma coisa e ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, porque o ente, enquanto ente, é ente e não-ente. O conceito do ser é originalmente um conceito positivo e seu enunciado não diz oposição ao não-ser, nem este de define pela incompatibilidade ao ser, pois originariamente só diz falta de ser.

Ser e não-ser são contingentes. Não se pode dizer todo ente não pode não ser, mas sim que, enquanto é, não pode não-ser, segundo o enunciado de Aristóteles.

Deste modo, a oposição entre um ente e o não-ser não é necessariamente uma oposição contraditória formal, mas é cogitável e possível, e a única oposição que, na linguagem escolástica, é a contraditória material, a que se dá entre o subjectum habens formam e a forma oposta.

Contradição haveria entre os juízos “Um ser há” e “nenhum ser há”, entre os juízos fundamentais da Filosofia Concreta “Alguma coisa há” e “nenhuma coisa há”, não, porém, entre “alguma coisa há” e “alguma coisa não há”, pois são particulares e ambas podem ser verdadeiras. Cabe aqui uma ressalva: o juízo particular “alguma coisa não há” é tomado particularmente; se tomado universalmente, no sentido de dizer “não há alguma coisa”, como querendo dizer “coisa nenhuma há”, deixaria de ser particular para ser um universal negativo, e neste caso seria contraditório ao “alguma coisa há”.

Alegam alguns escolásticos que o princípio de contradição vale porque Deus o quer, pois se quisesse o contrário poderia ele sofrer restrições. Neste caso, não teria ele o valor ontológico necessário que se lhe dá, e que, na verdade, tem. Nós, porém, consideramos o princípio de contradição, como o fizemos em Filosofia Concreta pela relação opositiva de privação e posse. A afirmação indica a posse, e a negação a privação. Quando se atribui um predicado ao ser, atribui-se a presença do mesmo; quando se nega, recusa-se a presença, afirma-se a privação do mesmo no mesmo. Ora, colocado o princípio de contradição deste modo, de a contradição fosse ontologicamente possível, afirmar-se-ia o nada absoluto, porque afirmar a privação é afirmar absolutamente a não presença de qualquer predicado, o nada absoluto. Portanto, a única restrição que alguns escolásticos fizeram de que o princípio de contradição limitaria a onipotência divina, é improcedente, porque o nada absolutamente não limita de modo algum, e não poder Deus criar um nada absolutamente não é deficiência de qualquer espécie.

A incompatibilidade há entre a quiddidade de ente e a de não-ser. Se essa quiddidade se realizou alguma vez, não se pode admitir que não se realizou; se em alguma parte um ente existe realmente, não se pode admitir que não exista ao mesmo tempo. Ora, a experiência nos mostra que algo existe, e a prova de modo imediato. Consequentemente, o princípio de contradição tem absoluto validez ontológica.⁸

...

Quadro combinado das formas puras do juízo e das categorias, segundo Kant

I	Quantidade dos juízos	J. Universais	(categoria: Unidade)
		J. particulares	(categoria: Pluralidade)
		J. singulares	(categoria: Totalidade)

⁸ O princípio de contradição impõe-se por esclarecimento da análise e das implicações que provocam o juízo “alguma coisa há”, e a validade desse princípio é encontrada através dessa mesma análise. Não parte dele a Filosofia Concreta para provar as suas teses fundamentais, mas surge ele por decorrência inevitável do que é apoditicamente demonstrado.

II	Qualidade dos juízos	J. afirmativos	(categoria: Realidade)
		J. negativos	(categoria: Negação)
		J. indefinidos	(categoria: Limitação)
III	Relação expressa por juízos	J. categóricos	(categoria correlativa: substância e acidente)
		J. hipotéticos	(categoria correlativa: causa e efeito)
		J. disjuntivos	(categoria correlativa: Reciprocidade)
IV	Modalidade dos juízos	J. problemáticos	(categoria positiva e negativa: Possibilidade e Impossibilidade)
		J. assertóricos	(categoria positiva e negativa: Existência e Não-Existência)
		J. apodíticos	(categoria positiva e negativa: Necessidade, Contingência)

É importante salientar desde início a distinção clara que faziam os escolásticos entre ratio (raciocínio), intellectum (entendimento) e intellectus principiorum.

Somos capazes de obter princípios imediatamente inteligíveis e de valor geral ao compararmos entre si as essências, que nos são dadas pelos conceitos abstratos. Nossa inteligência abstrai da experiência as essências, mas as relações necessárias, que se dão entre elas pela experiência, nós não as percebemos pelos sentidos, mas por um ato de entendimento, que é essencialmente distinto da experiência. Não é o resultado de um discurso, mas uma simples e imediata inteligência da relação essencial. Chamavam de escolásticos essa inteligência, que também referia-se a razão enquanto é capaz dela, de “intellectus principiorum”, que corresponde ao nous de Aristóteles.

Como pode dar-se um progresso no conhecimento do ser? Respondem os escolásticos que, para haver um progresso além da experiência imediata, é mister aplicar um princípio

geral aos casos particulares, exigindo-se, ainda, que o conteúdo total do conceito do sujeito, em suma, do princípio, verifique-se no particular dado pela experiência. Exemplificam os escolásticos da seguinte maneira: dada uma figura geométrica, desejando aplicá-la ao princípio geral: “a soma dos ângulos de um triângulo é igual à soma de dois ângulos retos”, é preciso verificar que esta figura é um triângulo, segundo o que é entendido no princípio. Deste modo, se o conceito do sujeito, no princípio geral, contém mais do o que cognoscível por percepção no ente dado, não pode aplicar-se este princípio a tal ente. Em suma, se a percepção (que é intelectivo-sensitiva) de um ente oferece-nos menor conhecimento do que o que está contido no conceito do sujeito do princípio geral, este princípio não pode ser aplicado a tal ente; assim, a uma figura apenas de dois lados, formando um ângulo reto, não se poderia aplicar o princípio do triângulo, chamando-a de triângulo.

Vejamos agora outro caso. Temos um princípio geral, cujo conceito de sujeito se dá na realidade, mas cujo predicado não indica nada mais do que um elemento ou vários elementos contidos no conceito do sujeito. Exemplifica-se com o seguinte princípio: “todo paralelogramo é um quadrilátero”. Este princípio é de suma evidência, mas inútil para o progresso do conhecimento.

Pela percepção, verificar-se-ia que a figura é um paralelogramo; porque percebê-la como tal é percebê-la como quadrilátero, já que quadrilátero é um elemento do paralelogramo. Neste caso, a aplicação do princípio geral à figura dada não permite nenhum conhecimento que transcenda a percepção, e, deste modo, não se obtém nenhum progresso no conhecimento.

Para haver progresso é necessário que o predicado do princípio geral acrescente ao sujeito algo que não está contido neste. E o que é acrescentado tem de ser um outro predicado, que não é manifestado pela percepção no particular dado pela experiência; ou seja, o que se acrescenta ao conceito do sujeito não se funda nesta experiência.

Como é possível tal operação? Dizem alguns que tal se obtém por meio de uma análise do conteúdo do conceito do sujeito. Entende-se por análise, a operação que consiste em reduzir-se em suas partes, em seus elementos, o conteúdo total do conceito do sujeito. Neste caso, a análise só pode dar o que já está incluído nele. A análise não nos pode dar, portanto, o progresso desejado no conhecimento, necessitamos princípios que realmente

acrescentem ao sujeito predicados independentemente da experiência, o que implicaria um ultrapassar da experiência.

Esta análise já havia sido feita pelos escolásticos, Kant a retomou, colocando como principal interrogação do seu sistema a seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Já examinamos a divisão dos juízos feita por Kant. Mas o importante está nos juízos sintéticos a priori, nos quais a adição do predicado se dá independentemente da experiência.

Estes juízos são o tema fundamental da crítica kantiana, como vimos. Até aqui nada colocava ele em oposição ao que os escolásticos já haviam feito. Mas, onde a divergência surge, está precisamente em afirmar ele que a união necessária do sujeito e do predicado é concebida como independente da experiência, e mais ainda, que os mesmos conceitos não provêm da experiência, nem podem ser comprovados como reais no sujeito, no ente. Deste modo, Kant subjetiva todo “a priori”. Os escolásticos chamavam de juízo explicativo, o juízo em que o predicado já está contido no conceito do sujeito, e de juízo extensivo aquele em que o predicado acrescenta uma nova propriedade ao conceito do sujeito. As expressões a priori e a posteriori foram de uso comum. Neste caso, poder-se-ia dizer que o juízo, no qual o predicado acrescenta ao sujeito uma propriedade ou determinação independentemente da experiência é um juízo extensivo a priori.

Os neo-escolásticos repeliram por muito tempo a divisão dos juízos proposta por Kant pelas seguintes razões: todos os juízos contidos por comparação de conceitos são analíticos e estes são os “a priori”; todos os juízos sintéticos são princípios experimentais, são “a posteriori”; neste caso não há juízos sintéticos “a priori”. Tomando-se a posição racionalista a doutrina de Kant é inaceitável porque ela aceita que há princípios já contidos no conceito do sujeito. No entanto a escolástica perfeitamente distinguia os juízos explicativos de os juízos extensivos a priori embora não usasse as expressões juízos analíticos e juízos sintéticos.

Admitiam os escolásticos o que é evidenciado pela nossa experiência intelectual que a mera comparação dos termos sujeito e predicado permite captar um inditium per se notum, que revela a forma do intellectus principiorum o que aliás revelamos de modo prático nas análises e nas concreções que realiza a Filosofia Concreta ao comparar juízos entre si e conceitos entre si.

O princípio de contradição é um exemplo do juízo extensivo a priori. Contudo o princípio de contradição não traz, por si só, progresso ao conhecimento, mas, sim, o princípio de causalidade. Pondo de lado as várias maneiras de concebê-lo, nós sabemos que o princípio de causalidade afirma a dependência real entre todo ser contingente e a atividade de uma causa, do qual ele depende. Ora, este princípio vai além da experiência. É mister que se funde ele numa inteligência a priori para que tenha validade. Aqui é onde as divergências surgem na filosofia, e também no campo da problemática deste tema. Aristóteles enunciou o princípio de causalidade, fundado no movimento(kínesis), no qual verificava que toda mutação de um ente requer uma causa. Não concebia Aristóteles a variação total de um ente ao ser causado, mas apenas parcial; por isso, não alcançou com clareza o conceito de criação. A filosofia cristã estende a necessidade da causa a todo ser contingente, até o seu último substractum. Santo Agostinho chamava: “a forma invariável, pela qual existe todo o variável”. A expressão escolástica “omne quod fit habet causam”, ou seja, tudo o que é feito tem causa, é a expressão do princípio de causalidade. Neste enunciado, a afirmação de que algo é feito, é concomitantemente a de ser feito por outro; portanto, a própria análise permite compreender claramente a causalidade. Contudo afirmar que todo ser contingente é feito, já merece outro exame. Diz-se que é contingente o ser que não é necessário; isto é, o ser que pode ser e pode não ser, aquele que não tem em si sua plena razão de ser. O conceito de contingente não inclui, racionalisticamente considerado, o de ser causado. É um proprium deste conceito ser causado. Neste caso, estamos num juízo extensivo a priori.

Os racionalistas relacionavam o conceito de causa com o fundamento lógico e Spinoza chegava a igualar causa com razão. Em suas análises chegava a concluir não só que todo efeito tem necessariamente uma causa, mas que toda causa é uma causa que opera necessariamente: “ex data causa determinata necessario sequitur effectus”.

Fundado nesta afirmativa, a metafísica racionalista seria puramente a priori. Leibnitz admitia este princípio de Spinoza, contudo não considerava como simplesmente equivalente razão e causa. Para ele ser causado é um caso particular de ter razão. A necessidade de uma causa, deduzia ele de um princípio de razão suficiente mais geral formulado por ele pela primeira vez, que pode ser enunciado deste modo: nenhum fato pode ser verdadeiro e existente, nenhuma afirmação legítima, sem que se dê uma razão

suficiente de por que é desta maneira e não de outra. Leibnitz considerava este princípio um juízo puramente explicativo, um juízo analítico no sentido de Kant. Este posteriormente opôs-se a esta concepção, após conhecer as críticas que o empirismo formulou, especialmente por Hume. Hume enunciava, deste modo, o princípio de causalidade: o que começa a existir tem que Ter uma razão de sua existência. Afirmava que esta proposição não é analítica, porque na representação do efeito não está contida a de causa. Hume não admitia a possibilidade de um juízo extensivo a priori. A proposição, portanto, tinha de fundar-se na experiência. Mas como ele repele toda experiência, logicamente não se podia admitir que se justificasse a necessidade de uma causa. Para ele é apenas uma explicação psicológica, que nos é conveniente. Nós estamos inclinados a ver um fenômeno depois de outro; daí chegamos à idéia de causa e efeito. Kant concorda com Hume, que a proposição não é analítica, mas repele a interpretação psicológica. Por outro lado, afirma que apenas não pode fundar-se na experiência, pois há uma terceira possibilidade que é o juízo sintético a priori. Para que tal juízo se dê, é mister que os conceitos que os formam seja independentes da experiência, seja categorias e é mister, ainda, que se dê uma união desses conceitos a priori com a intuição a priori do tempo conforme a lei do sujeito transcendental, pois os conceitos apenas nos pedem dar juízos analíticos. O princípio de causalidade apenas diz o seguinte: que todo fenômeno supõe outro do qual ele segue necessariamente. Como Kant distingue fenômeno de númeno, a causalidade só se aplica aos primeiros, salvando assim a liberdade quanto aos outros, ou seja não é aplicado às coisas em si.

Não se poderia aplicar tal princípio ao que Kant chama as coisas em si?

Examine-se o conceito de contingência. Contingente é o ser cuja essência é indiferente para ser ou não ser, ou o que pode ser e também pode não ser (quos potest esse et non esse). O que caracteriza um ser contingente é o começar a ser ou o deixar de ser. Um ser contingente começa a ser (incipit esse) no precípua momento que começa a ser. Só se pode chamar de contingente a um ente dessa espécie. Ora, se um ente começa a ser, ele não é suficiente para ser em si mesmo, pois, do contrário, existiria antes de existir. E mesmo que viesse do nada, então o nada teria poder de realizá-lo, e do nada dependeria para ser, o que tornaria o nada sua causa, ou então, veio de si mesmo, o que levaria ao absurdo que acima apontamos. Um ser contingente não tem em si suficiente poder de ser e exige a ação

de uma causa para, uma causa que o faça, ex-facere, e-ficiente. E essa causa eficiente é algo que, por sua atividade, determina algo a existir.

O enunciado não há efeito sem causa é tautológico e a maneira concreta de enunciar a causalidade é a que fizemos acima.

Ademais a lei de causalidade não se aplica apenas aos seres materiais, objeto da nossa intuição sensível, mas a todos os entes contingentes, sejam de que espécie for. A lei de causalidade material que afirma que “na natureza (material) todo processo está univocamente determinado, de maneira que a mesma causa produz sempre necessariamente o mesmo efeito” é um enunciado parcial e regional do princípio de causalidade. Kant parece sempre referir-se a esse enunciado quando se refere ao princípio de causalidade. O contingente não pode existir por si mesmo, pelos motivos já expostos. Consequentemente um ser que adquira a existência (seu pleno exercício de ser), não pode adquiri-la de si mesmo. Não existe um ser contingente por si mesmo, de modo algum. E se não pode chegar a existir por si mesmo, necessita de influxo, de outro para existir, cuja dependência é real e necessária, sem a qual não pode existir. Portanto, o ser contingente só pode existir porque é causado.

Mas, qual é a evidência do princípio de causalidade: uma relação analítica ou uma sintética? É um juízo explicativo ou extensivo?

Afirmar que um ser contingente não pode existir em virtude de sua essência é um juízo explicativo (analítico, para Kant); mas dizer-se que a determinação de sua existência só é possível por uma ação, é um juízo extensivo (sintético, para Kant). E justifica-se isso por que no conceito determinar-à-existência não se contem nada do modo e maneira como tal sucede.

O juízo: “o que não existe por si tem que existir por outro” é extensivo.

Examinamos agora o princípio de razão suficiente, cujo enunciado é o seguinte: tudo o que é (ou todo objeto) tem uma razão suficiente. Que se entende por razão? Entende-se “aquilo pelo (por o) qual” o objeto subsiste. E por aqui aponta ao que é por si mesmo ou por outro. No primeiro caso, temos uma relação lógica da propriedade (o proprium) ao conceito essencial, como quando dizemos que um triângulo tem por si mesmo a soma de seus ângulos igual a de dois ângulos retos. No segundo caso, o por indica a relação real de dependência (causa). Portanto, o que não é por si mesmo contingente, é por outro.

E como demonstrar o princípio de causalidade, se, como diz Aristóteles, na Analítica, um princípio é precisamente o que não cabe demonstração por outro, pois, do contrário não seria um princípio? Contudo, pode-se fazer por mostração, como o provamos em “Filosofia Concreta”. Se não podemos do conceito contingente alcançar o ser causado, não se pode demonstrar que o “ser contingente e não ser causado” é o mesmo que “ser contingente e não ser contingente”. Neste caso, o princípio de contradição auxiliaria a demonstração desejada. Tais demonstrações provariam que alcançamos a juízos extensivos a priori imediatamente inteligíveis.

Comentando os argumentos de Tomás de Aquino, escreve De Vries (op. cit., pág. 114): “O modo como faz a redução do princípio de contradição demonstra que não a entende como puramente analítica. Analise-se, por exemplo, “a demonstração redutiva”, que ele emprega ao expor sua primeira demonstração da existência de Deus pelo princípio: “o que se move, é movido por outro”. Ver-se-á que, nesta demonstração, se supõe que somente pode ser reduzido algo de potência a ato por uma causa eu se acha no ato(de potentia non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquid ens in actu). Esta proposição é, sem dúvida, um juízo extensivo. Tem-se, portanto, de concordar com Suarez que toda demonstração redutiva, além de depender do mesmo princípio de contradição, depende de outro princípio, ou concedido ou inteligível por si, e, em concreto, sempre que se quer provar um juízo extensivo depende-se de outro juízo extensivo ou concedido ou imediatamente inteligível. O raciocínio (a ratio dos escolásticos) não pode substituir a inteligência imediata (o intellectus)”.

Alegam ainda alguns que a “intuição das essências” tem levado a muitos erros. Realmente, tal é procedente. Mas esses erros são causa da má aplicação dos conhecimentos lógicos e dialéticos, o que não refuta de modo algum o emprego desse método, pois, quando realizado com segurança, evitam-se os erros e abusos comuns de filósofos menores.

O que se revelou de todo esse exame é o seguinte: ser contingente não implica o ser causado, em seu conceito. Contudo, a afirmação da contingência leva necessariamente, por análise, a considerar que o ser contingente não dá suficiente razão à sua existência, pois não pode vir a ser por si mesmo, mas por outro, o que, comparando os juízos, aclara definitiva e necessariamente a necessidade de ser causado por outro, e a u]enunciar o princípio de causalidade com absoluta segurança. Nós, porém, na Filosofia Concreta seguimos outros

caminhos, os quais demonstraram de modo patente que se pode chegar ao princípio de causalidade com a suficiente apoditicidade desejada.

Tudo isso demonstra de modo cabal que é possível juízos sintéticos a priori na Metafísica, o que justifica essa disciplina de modo definitivo, e responde aos erros de Kant, que são compreensíveis dada a sua formação filosófica e o desconhecimento que tinha do que de mais elevado já havia sido realizado na filosofia medievalista. E demonstra também a validade dos juízos virtuais, que Kant nem de leve suspeitou.

O que, entretanto, não se pode negar de positivo na obra de Kant é o grande papel que desempenhou para o progresso dos estudos gnosiológicos. Inegavelmente, com ele, a preocupação sobre o valor e a validade de nossos conhecimentos passou a ser tema dos mais variados estudos. Não que os resultados melhor obtidos e mais seguros viessem modificar essencialmente o que já havia conquistado as especulações realizadas pelos grandes filósofos do passado. Tal, na verdade, não se deu. Ao contrário: as pesquisas, que se seguiram, quando robustecidas pela boa análise e pela melhor especulação, vieram em abono do que havia sido realizado. Contudo, há um contingente imenso de novas contribuições, que não podem ser menosprezadas, e devem, ao contrário, receber a valorização que realmente merecem.

Os estudos esquematológicos que prepararam essa nova disciplina que chamamos Esquematologia, e que serviram de base para realizarmos nosso “Tratado de Esquematologia” deram, sem dúvida, a Kant um grande impulso.

O exame da estrutura de nossa mente, em suas funções principais, desde a sensibilidade, a afetividade até à intelectualidade leva-nos a dedicarmo-nos ao exame dos esquemas, desde os mais elementares e fundamentais do sensório-motriz até os esquemas eidético-noéticos que a intelectualidade constrói.

Todo conhecer, desde o sensível até o mais intelectualizado, processa-se através de uma adaptação da esquemática dada previamente, que se acomoda aos fatos ou às idéias para realizar as assimilações proporcionadas em parte à esquemática já existente e à capacidade assimiladora do ser cognoscente. Deste modo, todo conhecimento, seja de que espécie for, é sempre estruturado segundo esquemas prévios que modelam os conhecimentos posteriores. Uma sensação bruta primitiva, informe, só podemos concebê-la na criança em seus primeiros momentos, quando a esquemática que preside à adaptação

psicológica é constituída apenas dos primeiros esquemas do sensório-motriz de origem hereditária. Contudo, mesmo aí, ante as pesquisas já realizadas pelos mais conspícuos estudiosos, como Piaget, para citar o mais importante de nossos dias, mostram-nos que há, pelo menos, certas leis, certas ordenações que presidem a toda intuição sensível e que a sensação bruta não deve ser considerada como algo totalmente informe, porque já revela certa unidade, diferenciação, etc., ou seja, um selecionar de aspectos que obedecem não só a normas de interesse do conhecimento, como também são modeladas pela estrutura dos próprios esquemas acomodados, que só permitem uma assimilação proporcionado a eles, o que nos demonstra que o fato sensível, de qualquer forma, é sempre proporcionado à gama da esquemática acomodada. Desse modo, não há uma sensação bruta, informe, amorfa totalmente, mas já modelada de algum modo pela esquemática acomodada.

Não chegamos ainda muito longe nos estudos esquematológicos. Ao contrário, estamos dando os primeiros passos e muito temos ainda a percorrer. Não é de admirar, portanto, que ainda possam surgir várias reviravoltas, retornos inesperados, avanços que não poderão ser confirmados, vacilações que inquietarão os observadores. Tudo isso se dá e ainda se dará. Mas, o que há de certo é que já conseguimos alguma coisa. E se parece pouco a muitos, podemos contudo estar satisfeitos em verificar que nos prometem muito mais, muito mais do que esperávamos, o que já suficiente para nos encher de grande satisfação.⁹

...

A leitura da obra de Kant nos mostra que desconhecia ele a longa elaboração da teoria do conceito construídas pelos medievalistas. Caiu nos mesmos erros já refutados, como vimos ao tratar dos universais. Mas, cabe ainda aqui algumas observações no tocante a passagem de sua obra, que merecem ser esclarecidas e devidamente respondidas.

As doze categorias afirma Kant que de modo algum podem ser descobertas nas sensações. Considerando-as naturalmente como subjetivamente subsistentes, a sua afirmação nada diz de novo, porque jamais nenhum grande filósofo afirmou que tivéssemos a sensação da quantidade ou da qualidade ou da relação ou da modalidade, tomadas como seres subjetivamente existentes ou dados com subjetividade.

⁹ Em nosso “Tratado de Esquematologia” examinamos as conquistas já obtidas e oferecemos algumas contribuições nossas, bem como análises esquematológicas que favorecem melhor compreensão das idéias de Kant e promovem novas sugestões.

Como não são dados pelas sensações, são, para Kant, então, conceitos puros.

O dilema é sempre o mesmo: o que não é apenas dado pela experiência é dado apenas pela mente. A possibilidade de uma terceira posição não a encontra Kant. Todos sabem que, na Lógica, o dilema quando mal construído é fonte e origem de muitas falácias.

A solução aristotélica, que Kant silencia ou desconhece, já dera a resposta ao dilema, mostrando que o conhecimento pode ter sua origem parcialmente nos sentidos, e parcialmente na mente, sendo o resultado final uma síntese dos dois.

Concluir Kant que as categorias são conceitos puros do entendimento, não procedentes da experiência, é decorrência do vício abstratista do raciocinar racionalístico, que ele tanto combateu, mas que terminou por adquirir usando-o habitualmente.

Há um famoso exemplo que usam os kantianos para mostrar a presença das categorias: Duas libras (quantidade) de oxigênio (substância) gasoso (qualidade) e uma libra (quantidade) de hidrogênio (substância) gasoso (qualidade) produzem sempre em conjunto (modalidade: necessidade, reciprocidade) três libras (quantidade) de água (substância) líquida (qualidade).

Mas, por si sós as categorias não são suficientes para determinar as leis fundamentais da experiência. Embora se lhes acrescente a intuição é mister ainda acrescentar-se-lhes uma terceira fonte que é a representação, que une a intuição com o entendimento.

São conceitos empíricos os que se referem a coisas de nossa experiência, e que têm representantes subjetivamente subsistentes, como a casa, cão, árvore, etc. São conceitos puros as categorias. Consequentemente para o kantismo há esquemas empíricos e esquemas puros, conforme correspondem àqueles.

Os esquemas puros são criados pela representação quando vincula a categoria com o tempo, que é forma da intuição. Assim, da substancialidade como conceito puro, constrói nossa mente o esquema de substância, como imagem de algo que deve subsistir no tempo. Da causalidade, forma o esquema de causa, como o de algo que no tempo produz outra coisa, segundo determinada regra, etc.

Só há, pois, experiência humana quando trabalham juntas as três fontes do pensamento teórico: a sensibilidade, o entendimento e a representação que os une.

Do funcionar conjunto dessas três fontes, surgem. então: a sensibilidade das formas puras da intuição, as categorias puras (pelo entendimento) e, pela representação, seus

esquemas. A confluência desse operar produz os princípios fundamentais do conhecimento teórico.

É possível a experiência, segundo o princípio básico kantiano, graças à representação de que todos os dados estão necessariamente vinculados entre si.

Deste princípio surgem as três “analogias da experiência”, sobre os quais se baseia toda ciência da natureza:

1) por mais que mudem os fenômenos a substância subsiste e sua quantidade na natureza não aumenta nem diminui;

2) todas as modificações se produzem segundo a lei de causa e efeito;

3) todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas simultaneamente no espaço, atuam umas sobre as outras.

Todos esses juízos estão constituídos de conceitos que não revelam nenhum rastro da intuição sensível, afirmam os kantianos.

Repetimos que um dos pontos fundamentais dos erros de Kant consiste no desconhecimento da teoria da gênese do conceito. Os nossos esquemas, cujo estudo fazemos em “Tratado de Esquematologia” são dinâmicos e genuinamente históricos; portanto, susceptíveis das influências da própria historicidade. Desse modo, o conceito varia segundo os ciclos culturais, as eras e, em suma, através das constantes mutações que sofre o homem. O que a filosofia concreta deseja é alcançar os conteúdos mais completos e seguros dos conceitos. Todo conceito está eivado de facticidade. Na Esquematologia, na gênese do conceito, sabemos que a sua formação atravessa fases das mais complexas, desde o antecceito, do esquema fáctico singular que é aplicado de modo geral e tende a universalizar-se, como se vê na criança, até atingir os conteúdos noemáticos mais gerais, abstratos, mais puros até à conquista do conteúdo eidético puro que é o ápice que deseja realizar a filosofia concreta.

Um conceito empírico, como casa, árvore, etc., é prenhe de facticidade e seu esquema está saturado das imagens confusas dos diversos indivíduos conhecidos. Alcançar-se a definição lógica, o conteúdo eidético-noético; ou seja, o eidos, que nosso nous pode construir, é atingir, então, a universalidade. Esse conteúdo atravessa graus de purificação eidética e de afastamento constante de facticidade, até alcançar o meramente eidético, o que

é possível de um modo muito mais efetivo quanto aos conceitos abstratos do que quanto aos conceitos empíricos.

Inegavelmente, a mente humana trabalha com os dados da intuição sensível e com essa realiza a ascensão eidética, de que temos falado, que se processa através de uma atividade noética que consiste no abstrair crescentemente os conteúdos eidéticos até à formação eidética pura do conceito, como o demonstrou Tomás de Aquino e o comprova a teoria da abstração total, na Gnosiológica.

Há, sem dúvida, leis da nossa mente que atuam nessa operação. Essas leis nós já as estudamos no “Tratado de Esquematologia”, sem a ordenação das quais seria impossível a formação de conceitos. Como se poderia compreender a atividade humana abstratista no bom e genuíno sentido do termo, sem a diferenciação, sem a unidade, sem a simultaneidade, sem a sucessividade, sem a correlatividade, que são fundamentais no existir e que atuam na mente como modeladoras do conhecimento? Realmente, há formas da sensibilidade e, também, do entendimento, mas essas formas são propriamente leis modeladoras da atividade cognoscitiva desde seus primórdios até suas mais altas funções, como o demonstramos no “Tratado de Esquematologia”. Certamente, há bastante positividade no pensamento kantiano, mas esquece-se Kant de considerar a historicidade dos esquemas e sua atuação, também histórica na formação dos conteúdos noemáticos até alcançar aos conteúdos puramente eidéticos que é o ápice do conhecimento humano, enquanto tal.

Podemos exemplificar até com a própria esquemática de Kant, analisando os conceitos que propõe.

Tome-se para exame o conceito de substância e veja-se como varia o seu conteúdo esquemático:

1) Etimologicamente, significa o que está debaixo, sub, ou o que permanece sob os fenômenos.

2) Propriamente é o que subsiste, ou o que tem subsistência própria, o que tem o ser em si mesmo e não em outro, o que o distingue dos acidentes, que não têm o ser em si mesmos, mas em outros (in esse). Tal subsistência da substância não nega que seu ser se deva a uma causa eficiente.

3)A substância é a portadora de acidentes. E uma substancia, como tal, é uma substância finita; portanto, sua permanência não quer dizer que seja absoluta e sobretudo imutável.

4)A distinção aristotélica de substância primeira (matéria da coisa, o de que a coisa é feita) e substância segunda (a forma, o pelo qual a coisa é o que ela é) permite que a segunda seja predicada da primeira e constitui o seu predicado propriamente dito.

Ora, Kant restringe o conceito de substância ao tempo. Quanto admitir que a sua quantidade, na natureza, não aumenta nem diminui é um acrescentamento seu não da filosofia clássica, medievalista, que jamais deu à substância finita essa absolutividade. Se o princípio de conservação da matéria, da energia, etc., foram tão caros à ciência moderna, não o foram para a filosofia que não encontrava razões suficientes para afirmar tais absolutividades. O conceito kantiano de substância tem um conteúdo noemático histórico, próprio do racionalismo. Se se procura o conteúdo eidético, teríamos de dizer o seguinte: Na observação dos fenômenos, percebe o homem que as variações observadas são variações de algo que perdura e que é sustentáculo de tais variações. Um ser tem uma forma e suas variações e modificações são toleradas dentro dessa forma, do contrário o ser deixa de ser o que é, corrompe-se. O espetáculo do dever nos mostra que algo deve, ou seja, que algo permanece por entre as modificações. Estas são acidentais, é algo que acontece a alguma coisa que perdura. Substância é, assim, a estrutura formalmente constituída que perdura através de suas modificações acidentais. Essa perdurabilidade, contudo, não é absoluta ou, pelo menos, não se pode afirmar como absoluta.

O próprio Kant não pode deixar de considerar que caracteriza o homem é essa capacidade de construir conceitos nos quais, diz ele, não se encontram os rastros da sensação. Nem a quantidade, nem a qualidade, nem a relação, nem a modalidade são objetos de intuições sensíveis. São objetos da intuição sensível os seres corpóreos. A quantidade é abstrata, e não é corporeidade. Os seres corpóreos têm quantidade, não são, porém, quantidade. Há uma distinção entre o ser e o haver (no sentido de Ter). Assim João é homem e tem humanidade; ele não é humanidade, mas dela participa, ou seja há, nele, também, o logos da humanidade, sem ser humanidade.

As coisas sensíveis revelam o que têm e o que são, mas revelam-no à nossa mente.

Não há quantidade em si, nem a qualidade, nem a relação, nem a modalidade. Jamais afirmaram outra coisa os grandes filósofos do passado. Também não afirmaram que fossem apenas formas puras da nossa mente, mas estruturas noético-eidéticas, que têm fundamento nas coisas sensíveis, que estavam confusas nas coisas sensíveis, que a inteligência pode captar e distinguir. Se a experiência fosse apenas a sensação bruta, seria incompleta, e tal experiência pode tê-la o animal e a criança em seus primeiros dias. A mente humana realiza porém um trabalho de ascese, de distinção, de esquematização noético-eidética das sensações. A quantidade é aquela propriedade que separa o ser corpóreo dos outros. É por meio dela que um corpo pode dividir-se em partes individuais, independentes da natureza do todo. Implica a extensão, a tensão que se ex-tende, que tende para fora de si mesma como a qualidade é a in-tensão, a tensão que tende para si mesma. Se a extensão brota da criatura corpórea não se identifica com ela, como o queria Descartes; é apenas uma propriedade da sua essência.

Não há intuição sensível da quantidade, tomada isoladamente, mas há intuição sensível dela tomada confusamente nos seres corpóreos. É a mente que a abstrai do componente sensível, como abstrai a qualidade, a relação e a modalidade. Não são, pois, puras formas do entendimento sem qualquer fundamento real fora do entendimento. Se o entendimento constrói os conceitos eidético-noéticos dessas categorias não os faz impondo-os às coisas corpóreas, mas extraindo dessas, mentalmente, o que nela se está concretamente. Este ponto é o mais importante de considerar. Tais categorias não serão meras ficções, mas entes de razão com fundamento nas coisas (cum fundamento in re).

Como esquemas eidético-noéticos não provêm das intuições sensíveis, já estruturados como tais. Nossa mente os estrutura, fundada na própria experiência; ou seja, são parcialmente empíricos e parcialmente abstratos.

E por que é possível construir uma lei como a da conservação da substância?

Ela é possível desde o momento que a mente humana constrói o conceito de regularidade das leis universais. Essa lei é a priori, afirmará um kantiano, pois como poderíamos garantir que os fatos sucederão sempre obedientes a certas normas invariantes, partindo apenas da experiência? É esta dúvida que provoca a indução. Como pela observação dos fatos particulares poderemos alcançar a uma lei geral? A aceitação da

regularidade dos fatos, ou a obediência à lei é um imperativo, é imprescindível para que a indução possa ser válida e não permanecer apenas no campo da probabilidade.

Ora, a mente humana não é apenas captadora, armazenadora e coordenadora das imagens percebidas. Ela é capaz de abstrair o que ultrapassa a singularidade, a particularidade dos fatos. E tal é possível desde o momento que é ela capaz de formar conceitos (universais); antes, não. A discussão deste ponto cabe pois, à discussão da validade da indução, o que já foi feito e de modo definitivo na Filosofia.

A mente humana é capaz de construir esquemas abstratos do que não está totalmente constituído da intuição sensível, do que não é apenas material e corpóreo. Essa capacidade imaterializadora implica uma atividade imaterial, porque a matéria não é capaz de abstrações, e sofre sempre determinações singulares registrando os fatos singularmente e não universalmente.

Essa capacidade de nossa mente, da mente racional, inteligente, é algo que se opõe fundamentalmente à atividade meramente material, singularizadora por excelência. Mas note-se que percebemos a repetição de fatos, a repetição dos mesmos aspectos, das mesmas condições que dão como resultado as mesmas decorrências; ou seja, da disposição das mesmas condições decorrem as mesmas conseqüências. Há, assim, uma regularidade, a presença de normas que captamos da nossa experiência. Os milharais dão sempre milho, as macieiras sempre maçãs. Há uma legalidade nos fatos da nossa experiência. Poderíamos juntar aqui exemplos sem fim da presença dessa legalidade, da subordinação dos fatos a normas gerais. O juízo: há uma legalidade nos fatos da natureza, em que dadas as mesmas condições decorrem as mesmas conseqüências, é algo que a experiência ajuda mostrar. Ora, a formação dos universais revelam a presença constante dos mesmos elementos estruturais. A idéia de lei é uma idéia perfeitamente fundamentada na experiência. Aceitá-la como universal pode ser considerado como uma postulação nossa que, posteriormente, pode ser demonstrada num estágio mais alto do conhecimento humano. Mas, de qualquer forma, está fundada na própria experiência. Sua prioridade nas novas observações é uma conseqüência do próprio proceder da nossa inteligência em que as conquistas obtidas presidem, depois, às novas experiências e atuam, posteriormente, como elementos dados aprioristicamente. É verdade que Kant sabia que as formas puras do entendimento eram psicologicamente construídas através de uma gênese psíquica do homem, mas que passavam, posteriormente,

a atuar aprioristicamente na coordenação das novas intuições sensíveis. Pois o mesmo se dá com a concepção de legalidade. O racionalismo-empirista dos tomistas, que seguem assim a linha aristotélica, fundava-se na racionalização da própria experiência, com o alcançar de estágios cada vez mais complexos que presidiam às novas experiências. O papel do nosso intelecto em sua atividade noética consiste em extrair os universais dos fatos singulares da experiência, da vivência sensível, imprimindo em si mesmos os esquemas (species), que atuariam, posteriormente, como alimentos a priori acomodados para novas assimilações noéticas.

O princípio de causalidade não é uma imposição do espírito humano à experiência. É o que provamos na parte em que justificamos os princípios fundamentais da filosofia clássica. A inteligência humana não é algo abissalmente separado do restante do existir. O homem não é um estrangeiro no mundo cósmico, como o kantismo parece querer fazer compreender, sem justificar de modo algum essa concepção. O abismo no ser não se justifica. Nem tampouco se justifica a pretensa revolução que Kant pensa ter operado na filosofia que ele iguala à revolução copernicana.

Diz-se que até Copérnico era crença geral que a terra permanecia imóvel no centro do mundo e que os planetas e as estrelas giravam à sua volta. Na verdade essa era a maneira comum de considerar-se a astronomia. Dizemos comum, porque Tomás de Aquino, antes de Copérnico, como ainda antes os pitagóricos, sabiam que a terra era um planeta, uma esfera que girava em torno do Sol. Tomás de Aquino repetidas vezes afirmou isso em seus extraordinários trabalhos. Contudo, é verdade, que a opinião comum era essa. Estávamos aí no terreno que Tomás de Aquino chamava de opinável. E exemplificava com as estrelas que certamente eram muito maiores que a Terra, mas que, por falta de meios de comprovação eficazes, poderia permitir opiniões contrárias, não um saber científico.

Kant atribuí à sua obra uma verdadeira revolução copernicana na filosofia. Até ele, dizia, considerava-se a natureza como imóvel e que o entendimento girava em torno dela e refletia as suas leis. Por isso a razão não compreendia porque são necessárias as leis. Pensando-se de modo inverso tudo se modifica. Não é a razão que gira em torno da experiência e reflete suas leis, mas sim a experiência que gira em redor da razão e suas leis refletem nossa própria natureza, que é um produto da nossa razão. Portanto, é para nós necessário o que a nossa mente cria como necessário.

As leis da natureza são criações de nossos processos cognoscitivos e nossas sensações nada mais são que respostas de nossa mente às impressões exteriores. Neste caso que podemos conhecer das coisas exteriores senão o que pensamos conhecer? Como são as “coisas em si” nada podemos saber e, conseqüentemente, todas as respostas da metafísica perdem sua validade, e a coisa em si permanecerá para sempre sendo uma incógnita para nós. E que podemos dizer da coisa em si? Se dizemos que existe, não esqueçamos que “existência” é apenas uma categoria, que é uma unidade ou uma multiplicidade, que é regida pela causalidade ou não, que é necessária ou contingente, tudo isso são categorias e nada mais. Sabemos apenas que há o outro lado da experiência, algo que nos é desconhecido, não, porém, totalmente desconhecido para o próprio Kant, que aqui se contradiz, porque sabe que o outro lado há e que é incognoscível por nós. Esse ser que escapa à nossa experiência, não é objeto, portanto, da experiência e pode ser apenas pensado pelo nosso espírito, nous, por isso é um númeno. E é do númeno que se ocupa a Metafísica.

...

Há uma apoditicidade lógica, uma apoditicidade ontológica e uma apoditicidade ôntica.

A primeira demonstra-se pelo rigor da necessidade lógica, como o juízo “Deus existe” é apoditicamente lógico porque, na idéia de Deus, está incluso, necessariamente, a sua existência, pois é necedível, logicamente, a existência de Deus. Entretanto, ontologicamente, essa existência não tem apoditicidade, porque da meramente lógica não se conclui a ontológica imediatamente.

Conseqüentemente, para alcançar a apoditicidade ontológica de tal juízo impõe-se uma demonstração apodítica. A afirmação da existência tem de ser realizada através da apoditicidade ontológica da existência; ou seja, que a sua existência é necessária, é necedível, que a sua inexistência seja impossível, incedível também ou então, pela apoditicidade ôntica. Deste modo, note-se a apoditicidade da existência implica uma necessidade dupla:

- a)necessidade da existência;
- b)necessidade da recusa da não-existência.

Temos, aqui, a diferença entre a necessidade absoluta e a necessidade hipotética.

O ser, cuja existência é absolutamente necessária, é o ser ao qual não se pode negar nenhuma das duas necessidades: a necessidade de ser e a impossibilidade absoluta de não-ser. Ora, o conceito lógico de Deus implica, logicamente, um ser que necessariamente existe, cuja não existência é absolutamente impossível: ou seja, recusa-se necessariamente a sua não existência. Do contrário, Deus não seria Deus, mas um outro ser qualquer ao qual não se poderia predicar a divindade suprema. No entanto, essa apoditicidade lógica não é ainda ontológica (e muito menos ôntica, pois a prova da onticidade, da existência singular da Divindade, não decorre na necessidade lógica do seu conceito). Um ser finito qualquer que existe (mesmo que fosse ele ficcional, como poderia afirmar um criticista levado à máxima abstração da filosofia de Kant), não teria em si mesmo a sua razão de ser, porque seria uma ficção minha, tua, vossa. Tal ser, necessariamente, exige outro, ou, então, ele mesmo seria sua razão de ser, e necessariamente existiria. Um ser contingente, porém, é aquele ao qual a Segunda necessidade pode ser negada, pois a ficção que construo, se existe, existe necessariamente, mas poderia não existir. Assim, o efeito de uma causa, se existe, existe necessariamente a causa de sua existência, já que ser contingente é não ser necessário e é aquele cuja não existência não implica contradição, como o cair ou não este objeto que tenho nas mãos. Sabemos que as possibilidades das coisas contingentes podem ser contraditórias, pois o que pode existir e pode não existir é potencialmente contraditório; mas, se existe exclui, automaticamente, a não existência. Assim este objeto pode ser lançado ou não ao chão, posso segurá-lo nas mãos ou deixá-lo cair, sem que tais possibilidades que são contraditórias impliquem contradição em sentido ontológico, porque, como ser contingente, pode-lhe acontecer isto ou não acontecer isto. Mas se esse objeto é lançado ao chão há necessariamente causas que o levam a cair e não a sustentar-se. Essa necessidade que se dá ao ato é chamada necessidade hipotética. O ser absolutamente necessário é aquele cuja não existência é impossível. A queda deste objeto seria absolutamente necessária se ela fosse necessária por uma razão ontológica, o que ela não tem. O Ser Supremo (Deus para as religiões) tem de ser absolutamente necessário, e é impossível e absurdo admitir-se a sua não existência.

Na Filosofia Concreta, “alguma coisa há” é um juízo necessário por postulação, e que tem apoditicidade ôntica porque é absolutamente improcedente afirmarmos que “nenhuma coisa há”, porque a própria enunciação deste juízo nega absolutamente validade ao mesmo.

Mas como chegarmos à necessidade ontológica de que alguma coisa necessariamente há, ou seja, que necessariamente há alguma coisa?

Não poderia dar-se o nada absoluto? Em vez de julgarmos, de pensarmos, de discutirmos, de investigarmos, nos substituiria um imenso vazio, um nada absoluto. Já mostramos que em nós tudo se rebela a essa possibilidade. É uma afirmativa psicológica, afetiva em nós, da impossibilidade do nada absoluto, da substituição possível do ser pelo nihilum, pelo nada absoluto. É ele impossível antes, e é ele impossível depois. Contudo poderia Ter sido possível que nada existisse? Surge então a velha pergunta que Heidegger renovou: Por que antes o ser que o nada? Por que é preferido antes o ser que o nada? Por que não há a substituição? Seria possível a substituição do nada pelo ser e em vez de haver alguma coisa, não haver absolutamente coisa alguma?

Demostramos em “Filosofia Concreta” que essa pergunta revela um pseudo-problema. Tal pergunta não tem validade ontológica, mas apenas uma validade psicológica em face da decepção moderna tão exacerbada pelo niilismo ativo-negativo de nossa época.

Resta-nos examinar agora se o juízo “alguma coisa há” tem ambas necessidades. Uma já demonstramos apoditicamente. Resta-nos a outra: o nada poderia substituir o ser?

Alguma coisa há tem a necessidade ôntica, porque é impossível que não haja coisa alguma. A própria postulação desse juízo afirma que alguma coisa há. Ora, o que tem a necessidade ontológica tem, pelo menos, uma necessidade hipotética. Mas esta ainda não é suficiente. O que procuramos é a necessidade ontológica de alguma coisa há. Havendo alguma coisa, ou alguma coisa começou a ser, depois de precedida pelo nada absoluto (nihilum), ou sempre houve alguma coisa. Ora, demonstrou-se apoditicamente que o nada absoluto não pode ter antecedido a alguma coisa, bem como foi demonstrado eu sempre houve alguma coisa. Consequentemente, o haver de alguma coisa tem uma necessidade ontológica e não hipotética. Seria hipotética se fosse apenas um possível e, neste caso, seria um possível do nada absoluto (nihilum), o que é absurdo, como vimos. Portanto, só resta que sempre houve alguma coisa necessariamente. Esse haver tem, portanto, a necessidade ontológica. Porque há alguma coisa, o haver do ser é ontologicamente necessário. Deste modo, encontramos a apoditicidade da necessidade ontológica de alguma coisa há.

A consequência que se obtém é a seguinte:

Há necessariamente alguma coisa e necessariamente é impossível não haver alguma coisa.

Ora, tal juízo possui a apoditicidade que desejava Kant e pode ele fundar objetivamente a Metafísica. Nenhuma crítica, nenhuma objeção, nem a do cepticismo rígido poderia destruí-lo. E é sobre ele que se fundamenta toda a análise dialética concreta de nossa filosofia.

...

É o juízo “alguma coisa há” um juízo analítico ou um juízo sintético a priori? Ante o kantismo a pergunta é justificada e exige resposta cuidadosa.

Está contido ou não ao conceito de alguma coisa o haver?

Logicamente, não; mas ontologicamente sim. E por que esta distinção e aparente contradição? É fácil explicar.

Alguma coisa (aliquid), como o mostramos, é um conceito que expressa outro que e que se distingue.

Ao dizer-se alguma coisa não se diz que há, porque haver é dar-se, é positivar-se, é afirmar-se. Quando se diz “alguma coisa há” afirma-se que posiciona-se, positiva-se alguma coisa (outro que) e significa dizer que se recusa o não haver, recusa-se o nenhuma coisa há, seu contraditório.

Por sua vez, o conceito de haver implica alguma coisa, porque o haver de nada não é haver. Se o haver se dá, alguma coisa se dá. Dizer-se “alguma coisa há” é dizer-se dá-se o haver de alguma coisa.

O haver é atribuído ao alguma coisa. Mas alguma coisa, ontologicamente, há, porque como poderia positivar-se alguma sem haver? Ontologicamente, o alguma coisa implica o haver, como vimos, embora logicamente não. Não há contradição aqui porque a Lógica dedica-se ao exame dos conceitos em sua esquematização, e a Ontologia examina os conceitos em sua possibilidade de ser. Eis porque a simples demonstração lógica não implica a demonstração ontológica.

A apoditicidade do juízo “alguma coisa há” é ontológica e ôntica, porque a sua postulação é necessária de qualquer modo, pois seria válido mesmo q eu puséssemos em dúvida seu valor, porque duvidar é provar que alguma coisa há. A mera discussão de sua

validade é suficiente para dar-lhe a validade ôntica apodítica, é demonstrar apoditicamente a sua validade.

Resta-nos saber se tal juízo é um juízo sintético a priori. Nossa experiência, mesmo no sentido kantiano, não nos prova que alguma coisa há.

Se somos capazes de especular sobre o que é passível de uma experimentação possível não prova que alguma coisa há?

O juízo alguma coisa há revela-se a nós de modo exigente e positivo. Não é um juízo analítico, é sintético sem dúvida e comprova-se pela mais comum experiência, como o exigiu Kant. Mas note-se é válida aposterioristicamente e aprioristicamente. É um juízo sintético a posteriori quando a experiência o revela, e é a priori porque dispensa até a própria experiência kantiana, porque dispensa a nós mesmos, a nossa experiência, pois poderíamos não ser, sem que alguma coisa há deixasse de ser verdadeiro apoditicamente.

Queremos com isso, apenas, dar mais uma demonstração de que é possível a Metafísica, até dentro da própria posição de Kant.¹⁰

...

Diz-se que um juízo é apodítico quando ele afirma um nexo de necessidade, quando o predicado, que é afirmado ou recusado ao sujeito, a este cabe ou não necessariamente. O juízo apodítico reduz-se à formula: S é necessariamente P ou necessariamente S não é P, ou necessariamente S é não-P ou S não é necessariamente P.

Exemplo:

- 1)O corpo é necessariamente extenso.
- 2)O corpo necessariamente não é espiritual.
- 3)Necessariamente corpo é não-espiritual.
- 4)O corpo não é necessariamente espiritual.

O primeiro juízo é um juízo analítico propriamente dito, porque dizer-se corpo é dizer extenso, pois ser extenso é da essência do corpo. Ora, o que é da essência de alguma coisa é imprescindível nessa coisa, pois sem o qual não é o que é. Ora, o juízo genuinamente

¹⁰ A doutrina de Kant é falsa em seus fundamentos, em si mesma e em sua finalidade. Em seus fundamentos, quanto à teoria cartesiana da percepção externa e da maneira como concebe os juízos sintéticos a priori; em si mesma, porque não demonstra devidamente sua afirmativa sobre as formas puras da sensibilidade e, sobretudo, a submissão total da intuição às mesmas e, em seu termo, porque conduz, através do agnosticismo, ao cepticismo mais absoluto, o que é filosoficamente um erro rotundo.

analítico é um juízo apodítico, porque a necessidade indica o que é não-cedível, o que não pode deixar de ser, que tem de ser, para ser o que é.

A demonstração apodítica é aquela cuja conclusão decorre necessariamente das premissas dadas, e é em si mesma necessária.

A simples análise permite construir uma seqüência de juízos analíticos correlacionados e também sintéticos a priori, contidos virtualmente naquele e todos com a devida apoditicidade.

Para ilustrar a nossa tese, exemplifiquemos com o termo Direito e construamos juízos analíticos e outros, partindo do exame conceitual com as correlações que tem, segundo a nossa dialética.

...

Tomemos, por exemplo, o conceito Direito. Ao analisá-lo, vemos que indica o rectum, o que é reto, segue retamente, o que corresponde normalmente à conveniência da natureza de uma coisa, pois é reto não só o proceder, o atuar, mas também o sofrer do que é devido a alguma coisa. Ora, dever vem de de e habeo, ter de, o que se tem de realizar ou proceder ou sofrer. O conceito de direito em sua pureza encerra, portanto, esse conteúdo: é direito o que é devido à conveniência da natureza de uma coisa. Diz-se que convém, o que vem com, de acordo a alguma coisa. Retitude, pois, é a característica do que realiza esse dever para com a coisa. Desde logo ressalta que o conteúdo eidético de direito exige o conteúdo do dever pois o direito é o que é devido, etc. São, pois, conceitos correlativos. Onde há direito há dever. Consequentemente, perguntar-se-ia se onde há dever corresponde-lhe ou não um direito? Se se tem de realizar alguma é que alguma coisa é devida a alto. Portanto o dever implica o direito, o que comprova a perfeita reciprocidade entre direito e dever. O que deve está ligado pois o outro, ante outro (ob), daí o termo obrigado (obligatio) ser correlato ao de direito. O direito, portanto, implica obrigação, e esta aquele.

Toda coisa tem uma natureza, ou seja o conjunto de seu plethos que nasce, que surge. A natureza de uma coisa é assim o conjunto do ser como essente e como existente, e não apenas a sua forma, mas também o de que é feito, a sua matéria.

Dar o que é devido a alguma coisa, ou seja, respeitar o seu direito é o que constitui justiça. Justiça, pois, só pode ser o reconhecimento e o cumprimento do que é devido à

natureza de uma coisa. E como a natureza de uma coisa é dinâmica e cinemática, pois ela alcança diversos estados, direito é, em suma, tudo quanto é devido à conveniência da natureza de uma coisa considerada dinamicamente. É justo, portanto, respeitar o direito e a justiça está numa adequação perfeita com o direito. Como a idéia de dar o que é devido implica um atuar contingente, pois não se poderia falar em direito se o que é devido se desse necessariamente, compreende-se que pode haver frustrações de direito, ou seja desvios, afastamentos. A máxima que diz o que se deve dar, que expressa em suma o reconhecimento do direito, é uma norma, uma lei. A lei só pode, pois, ser a expressão do direito e da obrigação. E a contingência do cumprimento dessa norma ou lei exige como consequência uma prescrição que ordene o cumprimento e como este pode ser frustrado é decorrente do mesmo conceito que haja uma pena ao que não cumpre o que é devido, que frustrate o direito. Consequentemente, é lícito o que está contido no âmbito da lei o ilícito o que a ela se opõe ou ofende. Aquele a quem cabe um direito é um portador de direito, é em suma o sujeito do direito e o conteúdo do que lhe é devido é o objeto do direito. Portanto, sujeito do direito é o portador do direito, o titular do direito. Mas, se considerarmos dentro da pentadialética o sujeito do direito, teremos de considerá-lo como:

Unidade

Totalidade

Série

Sistema

Universo

Se considerarmos a natureza de uma coisa dinamicamente, sabemos que o indivíduo, portador do direito, faz parte de uma totalidade, a qual se estrutura numa série e esta num sistema que, por sua vez, se estrutura num universo. Assim se consideramos o homem como portador do direito e porque é ele uma pessoa, será uma pessoa do direito. Segundo a sua natureza há o que lhe é devido. Mas, faz parte ele de uma totalidade (a família, por exemplo). Ora sabemos que os componentes de uma totalidade estão de certo modo subordinados a esta. Assim como o indivíduo tem direitos, também os tem a totalidade à qual pertence. Portanto o que é devido à totalidade com justiça não pode ser prejudicado pelos direitos do indivíduo. É mister, pois, que se compreenda com justiça o que é devido ao indivíduo como elemento componente de uma totalidade. E justiça só pode haver

quando os direitos de ambos são respeitados e não sofrem restrições senão aquelas que não ofendam fundamentalmente o direito das partes. Há, assim, direitos correspondentes, como se vê em relação à série, ao conjunto social de que fazem parte as totalidades, e estas, ao sistema social a que pertencem. Consequentemente, as restrições de direito serão justas enquanto respeitarem a justiça das partes. Poderia haver colisão entre tais direitos? Poderia, e neste caso a justiça deve preferir o valor justo mais alto, o que comprova que o direito implica uma axiologia do direito. Diz-se que é jurídico o que se refere à lei, consequentemente há uma axiologia jurídica, cujo critério de hierarquia tem de obedecer ao critério que dado pelo que é devido à conveniência da natureza de uma coisa dinamicamente considerada.

Consequentemente, pode-se ainda concluir que há um objeto material do direito que são as regras, costumes, expressas nas leis e um objeto formal motivo que é a legalidade, tendendo a alcançar o objeto formal terminativo que é a justiça. Tais objetos comprovam que o Direito não é como disciplina ética apenas uma arte, mas uma ciência, porque contém o que é fundamental a uma ciência, os três objetos indispensáveis.

Daí se pode, da análise que fizemos do termo direito, deduzir uma série de teses:

a)Direito é o que é devido à conveniência da natureza de uma coisa tomada dinamicamente.

b)Há retidão quando há cumprimento do direito.

c)A todo direito corresponde necessariamente obrigação.

d)É lícito tudo quanto se inclui no âmbito do direito.

e)Há justiça quando se cumpre ou se reconhece o direito.

f)Há ilicitude toda a vez que se ofende o direito.

g)São justas as restrições de direito quando correspondem à natureza do criador do direito considerado ante suas obrigações às totalidades de que faz parte.

h)A lei é a expressão prescritiva do direito.

i)A toda lei deve corresponder uma sanção.

Sendo o direito devido à natureza da coisa, pode-se, portanto, falar de um direito natural. Direito natural é tal direito. Poder-se-ia falar em aquisição de direito? Adquirir vem de ad e quaero, ou quaeso, verbo antigo, que significa obter, encontrar no caminho, topa no sentido clássico. Adquirir um direito seria obtê-lo. E como se obteria um direito? Um ser

portador de direitos alcança determinados estágios nos quais há modificações dinâmicas na sua natureza, como, para exemplificarmos, o homem que é pai, por ser tal, tem novos direitos e novas obrigações. Diz-se que foram adquiridas. Mas note-se que atingido o estágio de sua natureza esta já tem seus direitos. Sendo o direito o que é devido, do modo que vimos, não há propriamente aquisição, mas apenas reconhecimento do direito. Neste caso, a lei pode reconhecer o direito. Então, não se pode falar propriamente em aquisição de direitos, mas em reconhecimento de direitos devidos ao estágio alcançado. Quem, pelo estudo, alcança determinado posto adquire direitos? Propriamente não. Quem atinge a certo grau, alcança a um aspecto dinâmico da sua natureza que tem seus direitos. O pelo qual se luta então é pelo reconhecimento do direito. Vamos a um exemplo: quando as mulheres não tinham o direito de voto lutavam por adquiri-lo ou por reconhecerem o direito que lhes cabia de escolher também os representantes do povo? Neste caso não há aquisição de direitos e não há pela simples razão de que sendo o direito o que é devido à conveniência da natureza de uma coisa dinamicamente considerada, não é algo que se adquire, mas algo que já se tem, cujo reconhecimento é direito do direito. Portanto

j)O reconhecimento do direito é um direito que cabe ao direito.

Consequentemente

k)Não há aquisições de direito tomados tais termos em sentido puro.

Mas uma comunidade pode estabelecer ordens jurídicas. Essas ordens constituem o direito posto, colocado, estabelecido, o direito positivo, enquanto o direito devido à natureza da coisa é o direito natural. Portanto,

l)O direito positivo é justo quando adequado ao direito natural.

O que é devido a alguém, em seu direito, é um bem. Portanto:

m)o bem jurídico é a obrigação ou obrigações devidas ao direito de um portador do direito.

Porque o direito pode ser frustrado, exige ele uma coerção moral ou física para que seja respeitado, bem como para que as obrigações sejam cumpridas.

n)O caráter coativo do direito decorre da natureza das obrigações.

Que pretende a coação senão assegurar o cumprimento do direito. A coação, portanto, não faz parte da essência do direito nem é sua substância, mas apenas algo accidental, apostado ao direito para assegurar seus fins. Portanto,

o)A coação não é da essência do direito, sendo-lhe, portanto, accidental.

O uso da coação tendo a finalidade de fazer respeitar e assegurar o cumprimento do direito, é, portanto, de certo modo, justa. Mas para que nela haja justiça é mister que nunca ofenda o direito em suas diversas maneiras de manifestar-se. A quem cabe o uso, portanto, da coação, e até da pena, combinada aos que desrespeitam o direito? Se a sua aplicação exige justiça, deve caber a quem mais justamente poderá ministrá-lo, aplicá-lo. Como os homens vivem em sociedade a aplicação da coação e da sanção só será justa dentro daqueles termos. Saber quem está apto a aplicá-lo cabe ao estudioso do direito.

p)A coação do direito e a pena devem caber àqueles que mais justamente podem aplicá-lo.

Sendo o direito o que é devido, como vimos, o verdadeiro legislador não é um criador arbitrário de leis, mas um descobridor das leis. As leis não são, portanto, objeto de criação humana, mas de descobrimento. Portanto

q)O verdadeiro legislador é o descobridor das leis justas.

Sendo justo o que é devido ao bem de alguma coisa (sua conveniência natural), desejar a justiça é amar o bem do portador do direito. Portanto,

r)Não há oposição entre a justiça e o amor e a verdadeira justiça é amor.

E mais:

s)Justo é aquele que conhece o seu dever e o cumpre.

Mas como a aplicação da justiça permite desvios e erros, podem ser eles sanados. Portanto,

t)É dever do justo sanar os erros da aplicação da justiça.

Mas como a aplicação da justiça pode ser atribuída a um organismo social e pode este desviar-se do cumprimento do seu dever e nem sempre, pelos meios normais, é possível evitar o desvio da justiça, é do direito dos justos lutarem pela restauração da justiça. Portanto,

u)Cabe aos injustiçados ou os conscientes da injustiça restaurarem por meios justos, relativamente às circunstâncias, o império da justiça.

Por isso, para o bom cumprimento da justiça deve haver recursos aos injustiçados ou que se julgam tal, a organismos que possam restaurar a justiça ofendida.

v)É de justiça haver recursos normais para restaurar os erros perpetrados na aplicação das leis.

Contudo, como a justiça é frustrável e as leis, como prescrições do direito positivo podem ser ofensivas aos direitos e, portanto, à justiça, deve caber recursos à sua anulação.

x)É de justiça haver recursos à anulação das leis positivas que ofendam o que é de direito e de justiça.

Contudo, como a ministração do poder de legislar pode caber a um organismo que, abusando do seu poder, pode prescrever leis injustas, deve haver recursos também para tais meios, como vimos. Mas, pode o que legisla apossar-se de tal poder que impeça tais recursos. É de justiça, neste caso, usar da violência para romper este estado de injustiça? Sim, se não houver outro recurso para restaurá-la. Portanto,

y)É justo recorrer à violência quando a restauração da justiça torna-se impossível pelos meios normais jurídicos do direito positivo vigente.

Que comprova toda esta análise senão que é possível ter-se um critério seguro de justiça, desde que se considere o portador do direito segundo os diversos aspectos que pode tomar, segundo os graus pentadialéticos que estudamos. Decorrem do que examinamos que

w)Ninguém pode com justiça opor-se à aplicação da lei justa.

E finalmente, para a boa ordem social, impõe-se:

z)Todos devem cumprir a lei justa e é dever de todos conhecê-la.

O que nos leva a não admitir a ignorância da lei, que não pode ser alegada.

Demos aqui um exemplo de como é possível, através da análise de um termo como direito alcançar a 27 juízos apoditicamente demonstráveis. Não são apenas juízos analíticos, pois muitos são sintéticos a priori. E como foi possível alcançá-los? Simplesmente porque a análise não se realiza apenas pelo que é atual no conteúdo conceitual do sujeito, mas também no que é virtual e nele está contido, não só em si mesmo, mas, também, nos seus relacionamentos. Tudo isso vem comprovar, através da nossa dialética, que o criticismo kantiano é improcedente quando deseja afirmar a aridez da análise dialética bem conduzida e demonstrar, de modo definitivo, que há ainda muito campo para as investigações filosóficas. E que constituem esses juízos senão o campo da

própria Filosofia do Direito? Esta está, portanto, perfeitamente justificada, apensar dos argumentos do Sr. Kant.¹¹

...

Fundamento do juízo

Quando Kant pergunta, seguindo as pegadas de Hume, como é possível juntar um conceito a outro conceito para formar um juízo, repete apenas a mesma pergunta que já haviam feito sofistas gregos na luta contra Sócrates e Platão. Como é possível, em suma, o juízo de qualquer espécie? Ora, os que se colocam do ângulo do racionalismo consideram o juízo aquela operação do espírito pelo qual se compõe ou se divide, junta-se ou nega-se a presença de um predicado a um sujeito. Realmente essa é a maneira lógica de conceber o juízo e essa disciplina classicamente estuda as três operações do juízo: o conceito, o juízo e o raciocínio. Contudo, psicologicamente, não é assim. Não é após a construção do conceito que o ser humano formula um juízo. O juízo acompanha o homem desde as suas mais elementares apreensões como se pode verificar na criança. Ademais as coisas que são de nossa experiência já estão prenhes de juízos possíveis (*intelligibiles in sensibile*), inteligíveis no sensível que a inteligência, posteriormente, distingue e enuncia logicamente. Em “Psicologia” e em “Tratado de Esquematologia” estudamos a formação dos juízos e o seu enunciado lógico, como também verbal, que tanto foi valorizado pelos racionalistas. Como estes se prendem fundamentalmente às operações lógicas, é natural que, tomando o conceito em seu conteúdo noemático, consideram-no em suas estruturas esquemática, da qual se ausenta a estrutura de outros conceitos vários. Atribuir um predicado a um sujeito é considerar inerente a este outro conceito. Como é possível tal coisa em face da separação abissal que o racionalismo viciosamente interpõe entre ambos?

A formação do juízo transformar-se assim num problema para o racionalista. Mas, na verdade, é um pseudo-problema, ou, então, um problema apenas dentro do campo do racionalismo. A operação judicatória é posterior no homem. Senão vejamos: pomo-nos a olhar este campo, e nossos olhos captam árvores, arbustos, pássaros que cortam os ares, um céu azul com algumas nuvens brancas esparsas. O pássaro-que-voa, a árvore-mais-distante-da-outra, os cambiantes-de-verde-são vários são totalidades captadas pelo nosso sistema

¹¹ Não esgotamos aqui tudo quanto a análise, segundo a nossa dialética, pode estabelecer sobre o Direito. Talvez um dia possamos desenvolvê-la e realizar, então, uma Filosofia Concreta do Direito, que penetraria ainda em aspectos específicos dessa disciplina, que é das mais importantes do conhecimento humano.

intuitivo-intelectual, totalidades que intencionalmente podem ser analisadas; ou seja, através da intencionalidade conceitual podemos descreve-la analiticamente. A coordenação dos conceitos que usamos, desde que afirmem ou neguem alguma coisa (um conceito) a outra coisa (outro conceito), constitui, psicologicamente, o juízo que tem o seu enunciado lógico pelo método que a Lógica examina e estuda.

Se ao referir-me a esta árvore digo: Esta árvore é verde, expresso, com sinais verbais, o conteúdo noético-eidético que, intencionalmente, dirijo ao fato tomado como um todo que meu sentido óptico capta. E a operação judicatória consiste em estabelecer a conexão de conteúdos conceituais formando um juízo que é enunciado com sinais verbais. Nem os sinais verbais são tudo no juízo, nem tampouco o é o conteúdo noético-eidético dos conceitos, se não considerarmos também a operação judicatória da mente humana.

Há na filosofia moderna um termo que merece especial exame, é a palavra alemã Sachverhalt, que significa a representação pura que precede ao juízo, que aponta a síntese característica do sujeito e do predicado compostos ou não na coisa eu o juízo afirmará ou negará (recusará).

Provindo de Brentano, encontramos esse termo usado entre os filósofos modernos que sofreram influência do famoso pensador alemão. Segundo aquele filósofo o juízo não constitui uma composição de idéias. A composição precede ao juízo (é tomada representativa antes como um todo), e pertence à classe das representações puras. É o que aliás nos demonstra a Psicologia. O juízo é uma operação própria do espírito que difere totalmente da representação. Este, afinal, afirma a correspondência que há do conteúdo da representação com a realidade.

Sachverhalt é, pois, o conteúdo dessa representação, que tem um nexos, uma relação, uma ordem, tanto na coisa como também na representação.

Essa maneira de considerar de Brentano já encontrávamos em Tomás de Aquino e com maior precisão até, no conceito de dispositio rei, que afirmava já se dar nas coisas sensíveis a composição dos conceitos do sujeito e do predicado, precedentemente ao juízo. Este é o resultado de uma operação que realiza um retorno crítico sobre a representação composta. O Sachverhalt é afirmado ou negado pelo juízo. O juízo verdadeiro é o que enuncia que a dispositio rei se dá in esse e in veritate na coisa.

Kant desconhecia esse modo de conceber o juízo e julgava que a filosofia clássica apenas se fundava na maneira racionalista de considerá-lo. Partindo do racionalismo a posição de Kant é conseqüente e teria, fatalmente, de considerar que as categorias nada mais eram que idéias puras do entendimento e o conceito apenas construções nossas que, intencionalmente apenas, se referem aos conteúdos dos fenômenos, ou seja, das imagens que formamos das coisas. O criticismo kantiano é um filho espúrio do racionalismo.

O tema do juízo e a doutrina concreta da sua formação são por nós examinadas em “Tratado de Esquematologia”.

...

As provas da existência de Deus

Segundo Kant, as provas da existência de Deus reduzem-se a três: a prova ontológica, a contingentia mundi e a das causas finais.

Já examinamos em “O Homem Perante o Infinito” e em “Filosofia Concreta” a prova ontológica, bem como as refutações famosas que foram oferecidas. Sabemos todos que o argumento principal de todas as objeções, desde Tomás de Aquino até nossos dias, cingem-se ao seguinte: há uma passagem ilegítima do lógico ao ontológico. Por provar-se que logicamente é possível o ser necessário, salta-se à certeza de sua existência.

Para muitos é uma prova cuja conclusão é verdadeira, apesar do pouco rigor de suas premissas. Costuma-se partir da perfeição do Ser Supremo para afirmar a sua necessidade. Ora, os possíveis o são em outro e não em si mesmos, é que analiticamente se conclui, porque do contrário já seriam em ato. De qualquer forma o conceito de possível exige o de necessário, para que haja possíveis. E há possíveis porque há algo necessário. A existência deste é inevitável para que hoje os possíveis, pois, do contrário, nada teria sido em tempo algum. A razão dos possíveis é, pois, o ser necessário, e também de todos os possíveis. Por essa mesma razão, o ser necessário é oniperfeito, pois dele pendem todas as perfeições possíveis de todos os possíveis.

Numa de suas primeiras obras, Kant havia considerado o argumento ontológico como o “único fundamento possível de uma demonstração a priori da existência de Deus”. Depois, silencia sobre ele. E nem na Crítica da Razão Pura o combate. Mas podê-lo-ia ter feito, pois está implícito em suas idéias, bastando alegar que tal prova se fundaria em conceitos de modalidade, como o de possibilidade e necessidade, que, segundo a Análítica

Transcendental, são aplicáveis apenas ao domínio da experiência. Mas tal objeção não procederia pela simples razão de que os objetos transcendentais do pensamento ou são impossíveis, ou possíveis ou necessários e em qualquer uma das afirmativas teríamos um conceito de modalidade, de onde se vê que não se aplicariam apenas à experiência no modo restrito como Kant a concebe.

Objeta contra a prova a contingentia mundi da seguinte maneira:

a) o princípio de causalidade, suposto nesta prova, só tem aplicação no mundo sensível, portanto não pode servir para concluir a existência de Deus.

b) E se concluísse a necessidade de uma causa do mundo, ter-se-ia de supor a priori que essa causa necessária é perfeita, o que nos colocaria no argumento ontológico.

Já mostramos, ao analisar a Analítica que se o princípio de causalidade não é verdadeiro em si mesmo e em todas as suas aplicações, não é verdadeiro também quando aplicado à experiência.

O mundo é contingente, aceita Kant. Se o é, não tem em si sua razão de ser, vindo, portanto, de outro que é necessário para que ela seja. Nunca é demais chamar a atenção para o sentido etimológico de necessidade (do ne-cedo, latim, não-ceder, do não cedível) que implica imprescindibilidade, incedibilidade. Se o mundo é contingente, é algo que pode ser e podia não ser; portanto sem razão de ser em si mesmo. Para que tenha ser é incedível um ser que lhe tenha dado o ser, que teria de ter ser para poder dar ser, e teria de ser em máxima potência porque, do contrário, nenhum ser contingente poderia vir-a-ser. Esse ser necessário é necessário e onipotente e, conseqüentemente, perfeito. Por que há criação, o ser criador tem de ser perfeito. A prova não segue a via da prova ontológica, que conclui da criação o Ser necessário e deste a sua perfeição. Conclui-se diretamente da criação e perfeição do Criador.

A dificuldade da prova cosmológica (a contingentia mundis) está precisamente na afirmação “o mundo é contingente”, e não na maior “o que é contingente pressupõe um ser necessário onipotente”. Kant não contesta a menor. Os que a contestam são os materialistas que afirmam a infinitude e a eternidade da matéria.

A prova das causas finais, reconhecem os seus defensores, que ela não demonstra a infinitude e a onipotência. Mas juntando-se a prova da contingência do mundo, pode-se provar a onipotência. A crítica de Kant é, contudo, válida sob aquele aspecto.